

**Los portadores de la actividad salvadora  
de la Iglesia**

*Poder de orden y poder de jurisdicción*

*El laico en la Iglesia*

*1. El oficio en general*

Tanto según la Escritura, como según el testimonio de los Padres, es toda la Iglesia quien concede la salvación. En la época de los Padres este hecho es frecuentemente expresado con la fórmula de la Iglesia madre fecunda. Véase sobre esto § 169 b. Según San Agustín toda la Iglesia es salvadoramente activa, pues como totalidad da a luz al conjunto y como totalidad da a luz al individuo (*Carta 34, 3; PL 33, 132; Carta 98, 5; PL 33, 362; Tratado 120 sobre el evangelio de San Juan; PL 35, 1953*).

1. Sin embargo, para determinadas tareas Cristo ha previsto en su Iglesia determinados portadores del poder pleno. Está en contradicción con la letra y el espíritu de la Sagrada Escritura decir: «La comunidad no necesita personas especialmente calificadas, es decir,

sacerdotes, para que medien entre ella y Dios» (R. Bultmann, *Theologie des Neuen Testaments*, 1954). Cristo transmitió su poder de misión sólo a los Apóstoles. Entre ellos Pedro recibió una primacía que no compete a ningún otro. El poder de misión de los Apóstoles pervive en sus sucesores. De esto ya hemos hablado largamente. Si en los párrafos precedentes fué descrito el pleno poder mediador de salvación de la Iglesia, se hizo citando textos que daban testimonio de la función salvadora de los Apóstoles. La Iglesia concede la salvación, en cuanto que la conceden sobre todo los miembros de ella, dotados del poder de misión de Cristo. Esta no es la única actividad salvadora de la Iglesia. Hemos visto, que Cristo confió su obra salvadora a toda la Iglesia, que ello es atestiguado tanto por el Concilio de Trento como por la encíclica *Mystici Corporis* de Pío XII. Expondremos este hecho con más extensión. Pero a los portadores de oficios les competen tareas que el laico no puede desempeñar en la Iglesia.

Un modo eclesiológico de comunicar la salvación, especialmente importante y privilegiado, incluso fundamental, consiste en que los portadores del oficio de misión, llamados por Cristo, dan testimonio de El. Constituyen en la Iglesia un estado o estamento especial y forman, por tanto, la estructura sociológica de la Iglesia. Es distinto de cualquier estamento profesional procedente de evoluciones sociales, políticas o culturales, ya que ha sido creado por una disposición de arriba. Los que pertenecen a él son portadores de un oficio. No tienen sólo ciertas tareas provisionales que cumplir, sino que son llamados duraderamente para determinadas prestaciones de servicio, indispensables. El poder de misión que Cristo les ha concedido, implica la correspondiente obligación y responsabilidad. Están al servicio del reino de Dios, y de la salvación de los hombres, condicionada por ese reino. Son primariamente servidores de Dios, pero son también servidores del hombre. El pleno poder que los distingue tiene su sentido en el hecho de que entran al servicio de los demás. En *Mc.* 10, 44 se dice: «Quien quiera ser el primero entre vosotros, sea servidor de todos» (cfr. *Mt.* 24, 45-51; *Lc.* 12, 41-46). El siervo fiel, que espera al Señor celestial, se preocupa a la vez de la casa. El mal siervo maltrata incluso a sus compañeros de servidumbre. En San Lucas la parábola es referida y limitada expresamente a los Apóstoles. Hasta qué punto tuvo conciencia San Pablo de ser servidor de Cristo y servidor de los cristianos puede verse, por ejemplo, en *I Cor.* 3, 5; 9, 19; *II Cor.* 4, 5; 6, 9; *Rom.* 1, 1; 11, 13. Con ello cum-

ple la advertencia del Señor, que aparece en San Lucas con especial fuerza: «Pero no así vosotros, sino que el mayor entre vosotros, será como el menor, y el que manda como el que sirve» (*Lc.* 22, 26). Hay muchas especies de servicios que deben ser prestados por los portadores del poder pleno (*I Cor.* 12, 5; *Eph.* 4, 11). Pero siempre se trata de una autorización para un servicio: servicio a la palabra (*Lc.* 1, 2; *Act.* 6, 4; cfr. 20, 24; 21, 19) servicio a la liturgia (*II Cor.* 9, 12), servicio a la mesa (*Act.* 6, 2), servicio a los santos en la caritativa provisión (*II Cor.* 8, 4), servicio de la edificación del cuerpo de Cristo en general (*Eph.* 4, 11). Los portadores del poder pleno son, pues, servidores. Según San Lucas dice Cristo: «Los reyes de las naciones imperan sobre ellas y los que ejercen la autoridad sobre las mismas son llamados bienhechores» (*Lc.* 22, 25). San Pablo escribe a los Corintios: «No porque pretendamos dominar sobre vuestra fe, sino porque queremos contribuir a vuestro gozo por vuestra firmeza en la fe» (*II Cor.* 1, 24). Insistente amonesta San Pablo a los Corintios a que no se conviertan en siervos de los hombres (*I Cor.* 6, 20). ¿Cómo los cristianos van a ser siervos, si han sido llamados a la libertad? (*Gal.* 3, 13). Quienes les han predicado el Evangelio, no destruirán su libertad (*I Cor.* 7, 35). ¿Qué son ellos, qué es Apolo, que es Pablo, más que servidor, por quien los hombres llegan a la fe? (*I Cor.* 3, 5). Puesto que los portadores de oficios en la Iglesia son mandatarios de Cristo, no pueden, llenos del espíritu de servicio (*Rom.* 12, 7), vincular los hombres a sí mismos, sino que tienen que conducirlos a Cristo. Es Cristo quien tiene que hablar por medio del portador del oficio, no él. Sólo Cristo es la puerta, por la que las ovejas salen a pastar y entran a cobijarse (*Jo.* 10, 7, 11). Quien quiere llegar a ellas por otra puerta es ladrón y salteador (*Jo.* 10, 8). Cuán difícil es la tarea y responsabilidad impuesta con ello a los portadores de oficios, se deduce de *I Pet.* 5, 2-5. Los portadores de oficios son amonestados a no prestarlos por deseo de ganancia o de poder. No pueden oprimir a quienes los reciben. En el Nuevo Testamento a veces se describe la actividad salvadora de los discípulos con la imagen de la paternidad. Los discípulos dan a los hombres la vida celestial; por tanto, son sus padres, y ellos son sus hijos (*Mc.* 10, 24; *Jo.* 13, 33; 21, 5; *I Cor.* 4, 15-17; *II Cor.* 6, 13; *II Tim.* 1, 2; *Tit.* 1, 4; *Gal.* 4, 19; *I Jo.* 2, 1; 2, 14). Con la conciencia de la importancia de su servicio y de la responsabilidad que les pesa, los Apóstoles se sienten justificados, para, en caso de necesidad, intervenir con decisión y dureza. Cristo mismo les autorizó a ello en el

discurso de su misión; les dice: «Si no os reciben o no escuchan vuestras palabras, saliendo de aquella casa o de aquella ciudad, sacudid el polvo de vuestros pies» (*Mt.* 10, 14). Los Apóstoles exigen ser oídos, porque Dios mismo habla por medio de ellos. Quien los rechaza, se atrae la ira de Dios. Los Apóstoles no tienen que tener nada en común con él. No deben comprar el asentimiento con indulgencia o compromisos. Los Apóstoles tienen el derecho y el deber de la disciplina eclesiástica. Dice Cristo: «Si no te escucha, toma contigo a uno o dos para que por la palabra de dos o tres testigos sea fallado todo el negocio. Si los desoyere, comunícalo a la Iglesia, y si a la Iglesia desoye sea para ti como gentil o publicano» (*Mt.* 18, 16-17). Pedro lo cumple frente a Ananías y Zafira (*Act.* 5, 1-11). Pablo se opone con dureza y hasta con acritud a las inconveniencias. Sobre todo usa palabras extraordinariamente duras contra los falsos predicadores judíos (*Phil.* 3, 2; *Gal.* 1, 8; 5, 12). Quien propaga falsas doctrinas o hace vida escandalosa o se opone a los mandatos del Apóstol, debe ser apartado de la comunidad (*I Tim.* 1, 20; *Tit.* 3, 10 y sig.; *I Cor.* 5, 1-3; *II Cor.* 2, 5-11; *II Thess.* 3, 14). Las epístolas pastorales hablan ya de un orden en el procedimiento disciplinar ante el pastor supremo, a quien están sometidos los presbíteros. Se dice en el *Deuteronomio*: «Un solo testigo no vale contra uno en cualquier delito o en cualquier pecado, cualquiera que sea el pecado. En la palabra de dos o tres testigos se apoyará la sentencia» (*Deut.* 19, 15; *Mt.* 18, 16). «Contra un presbítero no recibas acusación alguna, si no fuere apoyada por dos o tres testigos. A los que falten, corrígelos delante de todos para infundir temor a los demás. Delante de Dios, de Cristo Jesús y de los ángeles elegidos te conjuro que hagas esto sin prejuicios, guardándote de todo espíritu de parcialidad» (*I Tim.* 5, 19-21). Esta exposición se basa en gran parte en K. H. Schelkle, *Jüngerschaft und Apostelamt. Eine biblische Auslegung des priesterlichen Dienstes* (1957), 33-56, 104-122.

2. La narración bíblica demuestra, que el oficio eclesiástico es de origen divino. No se debe a una necesidad humana de orden ni a una conmoción religiosa, sino a la fundación y llamamiento de Cristo. Por eso no se realiza en actos pasajeros, sino que es una institución. Esta, por lo demás, cumple su sentido en los actos particulares, en que la mediación de la salvación se convierte en hecho. Los portadores de oficios son, en todo lo que realizan salvadoramente, instrumentos de Cristo. Sin embargo, no siempre son reque-

ridos como tales en igual medida: donde con más inmediatez lo son, es en la administración de sacramentos, y sólo mediatamente—a su vez, en grados diversos—en las acciones de disciplina eclesiástica. De ello hablaremos al explicar los modos en que los portadores de la misión ejercen sus plenos poderes. Entonces veremos que en las acciones no-sacramentales del portador de un oficio puede ser muy perceptible el impacto de lo humano.

La convicción de los Apóstoles llamados por Cristo, de que no son mandatarios meramente humanos, sino divinamente autorizados, se manifiesta patentemente, cuando además de nombrar a sus sucesores, les transmiten su pleno poder mediante la imposición de las manos. La autorización no puede venir de la comunidad, sino sólo de un Apóstol o de un autorizado por el Apóstol bajo el signo de la imposición de manos y oración. La comunidad no puede más que nombrar a los que vayan a ser ordenados y además debe unir sus oraciones con la oración del Apóstol que impone las manos. Véase § 167 c; v. art. 9 y vol. VI, § 281.

No importa que la Escritura no tenga ningún término técnico para el oficio eclesiástico. Los términos griegos usuales para designar un oficio les parecieron a los hagiógrafos neotestamentarios tan fuertemente fijados por otros usos, que no eran convenientes para designar el oficio neotestamentario. Las palabras *arche* y *exusia* están limitadas en el Nuevo Testamento a la autoridad estatal, a la de la sinagoga y a las potestades angélicas; la palabra *time* sirve para designar la dignidad oficial del sumo sacerdote del Antiguo Testamento. Por tanto, para la designación del propio oficio neotestamentario no queda más expresión que *diakonia*. Por la descripción de lo llamado *diakonia* se desprende que significa una institución duradera con especiales obligaciones y plenos poderes. A la vez se ve claro que el oficio neotestamentario está en el ámbito del servicio y que no existe un oficio que no autorice y obligue a servir al reino de Dios y a la salvación de los hombres. Notemos ya aquí, que el servicio del oficio no representa el modo exclusivo de actividad salvadora en la Iglesia. Suponer tal cosa, sería desconocer y empobrecer la vida de la Iglesia. Pero de esto hablaremos después. Primero vamos a seguir analizando el poder de misión de los portadores del oficio eclesiástico.

## II. *División del poder de misión en poder de orden y poder de jurisdicción*

*(potestas ordinis et potestas iurisdictionis)*

El poder de misión concedido por Cristo a los Apóstoles y sucesores de ellos implica una multitud de poderes: autoridad para predicar, bautizar, expulsar demonios, celebrar la Eucaristía—y celebrarla como banquete memorativo y sacrificio memorativo—para dar indicaciones a comunidades, para vigilar su cumplimiento, para imponer castigos, perdonar pecados, administrar la extremaunción, para imponer las manos en signo de donación del Espíritu Santo, etc.

Quien era nombrado portador del oficio en la Iglesia antigua, estaba en posesión de todos esos poderes. A lo largo de un proceso histórico rico en luchas se desgajaron del poder único de misión los dos grupos de poderes que se distinguen con los nombres de poder de orden y poder de jurisdicción. Muchos teólogos añaden como tercer miembro el poder de enseñar o magisterio. Por lo que respecta a los dos primeros poderes, la división del poder único de misión en esos dos grupos transcurrió—en pocas líneas—de la manera siguiente: originalmente por la imposición de manos ordenatoria se concedía tanto el poder de misión, como el derecho a ejercerlo (el oficio) en una Iglesia determinada. En nuestra terminología actual podemos expresarlo diciendo que coincidían la ordenación y el empleo (oficio). Para los primeros tiempos habría sido inimaginable que alguien tuviera poder episcopal o sacerdotal, sin recibir a la vez, por medio de la transmisión del poder, un determinado oficio eclesiástico. Esta unidad de ordenación y oficio se convirtió en un problema serio, y en muchos lugares peligrosos para la existencia de la Iglesia, cuando los portadores de misión, a consecuencia de la mundanización de la Iglesia, se mostraron indignos de su oficio, de forma que no podían seguir ejerciéndolo y tenían que ser depuestos. Surgió la cuestión de si los portadores de misión depuestos por sus pecados perdían, al ser depuestos, totalmente su poder de misión o les quedaba algo de él. La Iglesia africana fué la más fuertemente agitada por este problema en los disturbios donatistas. Cada vez con mayor claridad fué cristalizando la convicción de que la pérdida del oficio no significaba la pérdida del poder de misión sin más. Los donatistas tenían una opinión tan alta de la

santidad de la Iglesia, que declararon que sólo los santos podían ser portadores de plenos poderes eclesiásticos. El pecador perdería por su pecado el poder espiritual que tuviera. No podría, por tanto, administrar ningún sacramento, ni celebrar la eucaristía, ni perdonar los pecados. Al defender esta tesis se apartaron de la Iglesia católica y formaron un grupo cismático. San Agustín, que llevó el peso mayor de la polémica, les concedió, que los pecadores públicos no eran dignos de seguir administrando el oficio eclesiástico, pero que les quedaban determinados poderes sacerdotales. Concedió también a los obispos donatistas, que ellos, a pesar de haberse separado del Cuerpo de Cristo y aunque ya no eran, por tanto, obispos católicos, podrían administrar los sacramentos. Ciertamente dijo, que ellos poseían sin duda el signo sacramental pero no su contenido salvador (*res*). San Agustín no logró una explicación satisfactoria. Sin embargo, su doctrina de que el carácter sacramental permanecía incluso en los obispos depuestos o apartados de la Iglesia católica, fué el fundamento para el estudio posterior del problema y para su solución. Paralelo al problema planteado por los portadores indignos de un oficio, y en parte ocasionado por él, corrió el tratamiento de la cuestión de si eran posibles las ordenaciones absolutas, es decir, la transmisión de plenos poderes espirituales sin nombramiento para una Iglesia determinada. El Concilio de Calcedonia (451; can. 6) declaró *irrita* tal ordenación. Esto no tiene, claro está, el sentido de que en tal ordenación no se transmitía ningún poder espiritual, sino que el pertrechado de poder espiritual no podía ejercerlo. A lo largo de las reflexiones y evoluciones maduró el resultado, de que puede haber ordenación sin nombramiento u oficio simultáneo. Así se constituye la distinción entre poder de orden y poder pastoral o de jurisdicción. Hasta que se impuso pasaron en realidad siglos. Fué en la primitiva Escolástica cuando se aceptó generalmente la distinción. Significa lo siguiente: la imposición de manos ordinataria concede una autorización inamisible para la actividad espiritual, salvadora. El empleo (transmisión del oficio) autoriza para el ejercicio legítimo de los plenos poderes de orden. Se refiere a la función de orden (no en sentido sacramental, sino en sentido disciplinar) respecto al ejercicio del poder de orden. Puede ser dado y quitado (exceptuado el poder papal; sin embargo, su poseedor puede renunciar a él legítimamente).

Este proceso histórico muestra la diferencia y relación entre el poder de orden y poder de jurisdicción. No estriban en lo objetivo.

Muchas veces, por no decir la mayoría, se interpreta de hecho así. Eso significaría que el poder de orden está ordenado a la esfera sacramental y el poder de jurisdicción al orden de la vida externa, el primero, como se decía en la Edad Media, al Cuerpo eucarístico de Cristo y el segundo a su Cuerpo Místico. Aunque se explique que también el poder de jurisdicción sirve indirectamente a la salvación, la distinción objetiva implica una oposición de sacramento y derecho. Amenaza el peligro de que la esfera del poder de jurisdicción sea entendida como meramente exterior y que el derecho que la ordena sea interpretado como una institución humana. Se puede preguntar, si en la época postridentina no influyó imperceptiblemente, en tal distinción de poder de orden y poder de jurisdicción, la doctrina protestante de la Iglesia invisible ordenada exteriormente por un derecho humano, a pesar de haber sido condenada por la teología católica. La distinción objetiva por sí sola no es suficiente.

Las diferencias de ambos poderes están también y sobre todo en los elementos formales y funcionales. El poder de orden es inamisible, el poder de jurisdicción es amisible. Se pierde por la remoción del oficio. El poder de orden sirve para engendrar, para profundizar y conservar salvíficamente la vida divina en el hombre. El poder de jurisdicción está al servicio del orden salvador dentro de la comunidad de la Iglesia. El poder de orden puede ser ejercido en toda la Iglesia, el poder de jurisdicción está limitado territorial o personalmente, ya que está ordenado únicamente a las personas, para quienes ha sido nombrado el portador del oficio.

La evolución histórica muestra a la vez la unión de ambos poderes. Proviene de una sola raíz del único y unitario poder de misión de Cristo y debido a ese su origen siguen estando tan emparentados entre sí que no existe en la Iglesia ninguna acción del poder de orden en que no intervenga a la vez el poder de jurisdicción, y ninguna actividad pastoral en que no se refleje a la vez el poder de orden.

Por tanto, no se puede separar del todo ambos poderes. De hecho, según la reglamentación de la Iglesia, la posesión del poder de jurisdicción presupone la del poder de orden. Aunque hay que distinguir ambos poderes, no pueden ser separados. Es, por tanto, absurdo enfrentar la Iglesia sacramental con la Iglesia jurídica. Aunque esta unión llena y soporta toda la actividad de la Iglesia, se manifiesta con especial claridad en algunos procesos de la vida de la Iglesia, a saber, en el sacramento de la penitencia, en el de la con-

firmación y en el del orden. El solo poder de orden no es suficiente para realizar el sacramento de la penitencia; sino que se necesita también el poder de jurisdicción, es decir, el poder eclesiástico de soberanía, el poder jurídico. Ambos obran juntos en la absolución sacramental. Se entiende perfectamente su cooperación mirando retrospectivamente a la historia del sacramento. Aunque jamás ha cambiado su esencia, el modo de realizarlo ha sufrido profundas transformaciones. El sentido del sacramento se ve por el modo de realizarlo en la Antigüedad cristiana y por el modo extraordinario todavía previsto en el *Pontificale romanum*. El pecador era apartado de la comunidad de vida del pueblo de Dios mediante un acto soberano que la Iglesia ejecutaba en virtud de su poder de jurisdicción, para que hiciera la conveniente penitencia por sus pecados. Sobre todo le estaba prohibido participar en la celebración de la Eucaristía. Cuando su conversión y penitencia parecían ser suficientes, era readmitido por un segundo acto de soberanía, de forma que podía participar de nuevo en la celebración de la Eucaristía. El acto de reconciliación con la Iglesia implicaba el perdón de los pecados y la nueva comunicación del Espíritu Santo. Y así el acto soberano de la Iglesia y el perdón de los pecados se unían en un todo único. Aunque ésto no es inmediatamente visible en el modo actual de administrar la penitencia, la síntesis de poder de jurisdicción (*iudicium*) y poder de orden es esencial para la existencia del sacramento. Si falta uno de los dos elementos constitutivos del todo, no se realiza el sacramento.

De modo distinto cooperan el poder de orden y el de jurisdicción en la realización de la confirmación. Según la doctrina del Concilio de Trento el obispo, en razón de su orden episcopal, es capaz de administrar el sacramento de la confirmación. El poder de confirmar se basa, pues, en la ordenación episcopal. Por otra parte es una convicción de la fe de la Iglesia, que un sacerdote puede ser autorizado por el papa para administrar la confirmación. Por tanto, el papa, por un acto de soberanía, comunica al sacerdote el poder pleno, que el obispo tiene en razón de su ordenación episcopal. Con ello el papa concede con un acto de poder de jurisdicción un poder de orden. La autorización para confirmar suele en tales casos ser limitada local, temporal o personalmente, de forma que más allá de esos límites no pueda ser empleada eficazmente. Tal cosa no es propia del poder de orden. El obispo puede administrar el sacramento de la Confirmación válidamente en todas partes. Según la

opinión dominante el poder de confirmar es transmitido ya en la ordenación sacerdotal, pero condicionadamente o como atado, de forma que sin soltar esa atadura no puede ser ejercido eficazmente. La autorización papal significa, según eso, la ruptura de esa atadura. Esta tesis, implica que por el poder de jurisdicción puede un poder de orden existente ser de tal modo atado y desatado, que dependa del poder de jurisdicción el que el poder de orden pueda ser o no eficazmente usado.

Con ello se atribuiría a la jurisdicción eclesiástica una influencia extraordinariamente importante sobre el poder de orden. No parece que sea imposible, pues, la estrecha solidaridad entre poder de jurisdicción y poder de orden; podría manifestarse en que el uno puede favorecer o dificultar al otro, impedirlo o posibilitarlo. Hay que conceder a la Iglesia el poder de determinar la relación recíproca de los dos poderes unidos en Cristo y transmitidos por El en unidad, pero distinguidos y diferenciados por ella. Cristo mismo no dió ninguna indicación sobre esa relación. Ha resultado más bien a la larga de un proceso histórico de desmembración, cuyo transcurso estuvo en manos de la Iglesia. Podría depender de la voluntad de la Iglesia la intensidad con que una entre sí ambos poderes parciales que en el fondo representan un solo poder de misión. Y así parece posible la explicación tradicional del poder de confirmar concedido por el pleno poder del papa. También ese poder se basa en la recíproca ordenación del poder de jurisdicción y del poder de orden. Resultaría para la administración de la Confirmación, que en ella se ejerce tanto el poder de orden como la soberanía, el poder de orden concedido por la ordenación sacerdotal y el poder de soberanía transmitido por la autorización papal.

Sin embargo, tal vez sea más acertado abandonar con Kl. Mörsdorf la doctrina tradicional del poder de confirmar condicionado o como atado y ver en la administración de la Confirmación en virtud de una autorización del papa una cooperación del poder de orden sacerdotal y del poder de jurisdicción soberano, sin recurrir para justificar esa cooperación a la teoría de que ese poder de confirmar es transmitido por la ordenación sacerdotal. Se hace más comprensible esta tesis analizando la ordenación episcopal. La ordenación episcopal da poder para confirmar y ordenar. «Pero si el simple sacerdote, en virtud de una autorización papal, puede confirmar y ordenar, en ello se ve que el privilegio que compete al obispo en razón de su ordenación (a saber, de confirmar y ordenar), es cierto

elemento del poder pastoral soberano, que capacita al ordenado, permanentemente para administrar la confirmación y el orden. Para esclarecer esta situación es digno de observación el hecho de que la Iglesia en la ordenación episcopal se ha atenido al principio de la ordenación relativa, es decir, el obispo, incluso el mero obispo titular es consagrado para una determinada Iglesia episcopal y desposado en cierto modo con ella. Aunque tampoco depende de ello la validez de la ordenación episcopal, ésta práctica de la Iglesia expresa la conciencia de que el episcopado como grado supremo de la jerarquía de orden está ordenado de la manera más íntima posible el oficio de gobierno que le compete en la *hierarchia iurisdictionis*. El rito de la ordenación episcopal pone de manifiesto que la plenitud del sacerdocio, pedida a Dios en sacrosanta acción, está referida a la posición de supremo pastor del obispo. Es el rito de una consagración espiritual de un emperador, que en la época primitiva era a la vez, como la consagración episcopal, transmisión del oficio episcopal que daba el pleno poder de pastor supremo, un poder, que prescindiendo del elemento que capacita para confirmar y ordenar, se puede perder» (Mörsdorf). El poder de supremacía se da al obispo de modo inamisible. Aunque «es una típica característica del poder de orden, nada se puede deducir de ello, lo cual habla en último término decisivamente contra el supuesto de que se trata de un elemento del poder pastoral supremo. Lo más característico es justamente la unión de ambos poderes existentes en la persona *del episcopus consecratus*, unión que hace que los caracteres de uno y otro poder, aceptados por los demás, se confundan entre sí. La diversidad funcional de ambos poderes no se niega por eso, pero resaltan con más claridad la íntima relación que hay entre ellos y su recíproca interacción. Esta participación en la unidad de ambos poderes vale preferentemente del Papa, que junto a la supremacía que tiene en común con el obispo posee en cuanto representante de Cristo en la tierra el poder de jurisdicción con suma plenitud, no de modo inamisible ciertamente, puesto que puede renunciar jurídicamente a él, pero de forma que no le puede ser quitado porque le ha sido concedido inmediatamente por Dios» (Kl. Mörsdorf, *Abgrenzung und Zusammenspiel von Weihegewalt und Hirtengewalt*, en: «Die Kirche in die Welt» 4 (1915), I, núm. 3, 17-22. Idem, *Der hoheitliche Charakter der Sakramentalen Lossprechung*, en: «Trierer Theologische Zeitschrift» 57 (1948), 335-348). La exposición precedente se atiene a estos artículos.

Según el derecho constitucional de la Iglesia oriental recientemente publicado la ordenación concede a la vez el poder de orden y el poder de jurisdicción.

### III. Magisterio

En su poder de orden y de jurisdicción la Iglesia administra la palabra de Dios testificada en la Sagrada Escritura y transmitida en la tradición oral. Esta tarea implica varias funciones. Edmund Schlink (*o. c.* 251-264) enumera cinco de ellas: la oración (como respuesta de agradecimiento y petición al Evangelio dirigiéndose al Tú divino), la doxología (la glorificación y alabanza a Dios el Santo, Misericordioso y Poderoso, basada en una acción salvífica divina), el testimonio (la respuesta al Evangelio frente al tú y vosotros de los prójimos), la doctrina (exposición objetiva del contenido de la revelación sin empleo inmediato del tú), la confesión o profesión, en la que se concentran las mencionadas respuestas a la fe. Estas formas fundamentales de la anunciación de la Iglesia forman entre sí una indisoluble unidad. Pero se puede distinguir unos de otras y estudiar las características de cada una. Aquí vamos a destacar la doctrina. Sin embargo, en ella vibran las demás formas de anunciación. Pues en la doctrina está contenido el testimonio (predicación), que a su vez ocurre en una acción de gracias glorificadora, si de hecho tiene sentido, y se manifiesta en la confesión ante Dios frente a los hombres.

El poder de misión de la Iglesia implica también el poder de enseñar, el magisterio. Y así resulta la tríada de poder de orden, Magisterio y poder de jurisdicción. Entre los teólogos se discute el problema de si el magisterio representa un poder independiente frente al de orden y al de jurisdicción, y si no es tal, a cuál de estos dos últimos corresponde. El papa Pío XII dice en la encíclica *Mystici Corporis* que Cristo envió a los Apóstoles como maestros, como conductores y como administradores de la santidad.

En otro texto de la encíclica expone la triple autoridad de la Iglesia del modo siguiente:

«En la Cruz, pues, murió la Ley Vieja, que en breve habría de ser enterrada y resultaría mortífera, para dar paso al Nuevo Testamento, del cual Cristo había elegido como idóneos ministros a los Apóstoles; y desde la Cruz nuestro Salvador, aunque constituido,

ya desde el seno de la Virgen, Cabeza de toda la familia humana, ejerce plenísimamente sobre la Iglesia sus funciones de Cabeza. Porque por la victoria de la Cruz, según la sentencia del Angélico y Común Doctor, mereció el poder y dominio sobre las gentes; por la misma aumentó en nosotros aquel inmenso tesoro de gracias, que desde su reino glorioso en el cielo, otorga sin interrupción alguna a sus miembros mortales; por la sangre derramada desde la Cruz hizo que, apartado el obstáculo de la ira divina, todos los dones celestes y, en particular, las gracias espirituales del Nuevo y Eterno Testamento pudiesen brotar de las fuentes del Salvador para la salud de los hombres, principalmente de los fieles; finalmente en el madero de la Cruz adquirió para sí a su Iglesia, esto es, a todos los miembros de su Cuerpo Místico, puesto que no se incorporaría a este Cuerpo místico por el agua del bautismo, si no hubieran pasado antes al plenísimo dominio de Cristo por la virtud salvadora de la Cruz.

Y si con su muerte nuestro Salvador fué hecho, en el pleno e íntegro sentido de la palabra, Cabeza de la Iglesia, de la misma manera, por su sangre la Iglesia ha sido enriquecida con aquella abundantísima comunicación del Espíritu, por la cual, desde que el Hijo del hombre fué elevado y glorificado en su patíbulo de dolor, es divinamente ilustrada. Porque entonces, como advierte San Agustín, rasgado el velo del templo, sucedió que el rocío de los carismas del Paráclito, que hasta entonces sólo había descendido sobre el vellón de Gedeón, es decir, sobre el pueblo de Israel, regó abundantemente, secado y desecado ya el vellón, toda la tierra, es decir, la Iglesia católica, que no había de conocer confines algunos de estirpe o de territorio. Así que, como en el primer momento de la Encarnación, el Hijo del Eterno Padre adornó con la plenitud del Espíritu Santo la naturaleza humana, que había unido a sí sustancialmente, para que fuese instrumento apto de la divinidad en la obra cruenta de la Redención; así en la hora de su preciosa muerte quiso enriquecer a su Iglesia con los abundantes dones del Paráclito, para que fuese un medio apto e indefectible del Verbo encarnado en la distribución de los frutos de la Redención. Puesto que la llamada misión jurídica de la Iglesia y la potestad de enseñar, gobernar y administrar los sacramentos deben el vigor y fuerza sobrenatural, que para la edificación del Cuerpo de Cristo poseen, al hecho de que Jesucristo pendiente de la Cruz abrió a la Iglesia la fuente de sus dones divinos, con los cuales pudiera enseñar a los hombres una doctrina

infallible, y los pudiese gobernar por medio de Pastores ilustrados por virtud divina y rociarlos con la lluvia de gracias celestiales» (Ediciones «Sal Terrae», págs. 11-12).

En este texto las funciones salvadoras de la Iglesia son resumidas en tres: Surge, sin embargo, la cuestión de si pretende resolver en sentido estricto la cuestión discutida por los teólogos de si son dos o tres los poderes de la Iglesia. No parece ser ese el caso, puesto que el Papa habla de la tríada en cuanto tal sólo de paso, para explicar la abundancia de bienes salvadores que Cristo dejó a la Iglesia. No toma posición respecto al problema de si son dos o tres los poderes. Por tanto, ahora como antes, hay que examinar si el poder único de misión que Cristo dejó en herencia a la Iglesia se ha dividido en dos o tres poderes parciales distintos, pero unidos entre sí. Quien supone la tríada de poderes, usa como principio de distinción lo objetivo. Según eso, como antes vimos, el poder de orden estaría ordenado a la administración y concesión de gracia, y en especial de los sacramentos, la potestad de enseñar estaría ordenada a la predicación y transmisión autoritarias de la doctrina y el poder de jurisdicción al orden de la vida de la Iglesia. Como ya hemos indicado, amenaza con ello el peligro de entender el poder de jurisdicción como un poder ordenado a la manifestación exterior de la Iglesia y sólo a ella y de valorarlo, por tanto, como un poder de importancia secundaria. Aunque los poderes de la Iglesia están también determinados y definidos objetivamente, sería falso olvidar la significación salvadora del poder de jurisdicción. También al magisterio de la Iglesia le compete una función salvadora, como vamos a ver en seguida más por extenso. Además tanto a la potestad de enseñar como a la administración de sacramentos les compete un elemento jurídico, ya que tanto la administración de sacramentos como la predicación de la doctrina tiene carácter obligatorio. Por tanto, no se puede en razón del campo asignado a la potestad de enseñar, considerarlo como un poder eclesiástico independiente añadido a los otros dos.

Surge la cuestión de si su independencia no se puede fundar en otro principio formal o funcional. Para contestar a esa pregunta, es importante analizar la esencia del magisterio eclesiástico. Antes de empezar con esa tarea debemos discutir otro punto de vista.

Alguna luz arroja también sobre nuestra cuestión la doctrina de la teología moderna de que Cristo tiene tres oficios. Vamos a ofrecerla primero en breves líneas. La Sagrada Escritura llama a Cristo

Maestro, Sacerdote y Rey, en los evangelios sinópticos, preferentemente Rey, en el evangelio de San Juan, Profeta (Maestro) y en la *Epístola a los Hebreos*, Sacerdote. Sobre el carácter profético de Cristo ha insistido O. Cullmann, *Die Christologie, des Neuen Testaments* (1957). Pero la Escritura no ofrece ningún testimonio formal sobre la tríada de oficios en cuanto tal. Por eso en los Santos Padres es rara la triología, aunque también llaman a Cristo unas veces Rey, otras Sacerdote y otras Profeta (Maestro). Más frecuente que la trilogía es la díada de oficio sacerdotal y oficio regio. En general sólo la palabra *Christos* (el ungido) da ocasión a los Padres para hablar de la triple función de Cristo, ya que en el Antiguo Testamento eran ungidos los reyes y los sacerdotes, y—según creyeron erróneamente algunos Padres—también los profetas. Los escolásticos medievales hablan de los tres oficios mesiánicos de Cristo en múltiples textos; aparecen sobre todo en San Buenaventura. Santo Tomás de Aquino cita el poder sacerdotal y judicial de Cristo. Los teólogos medievales estuvieron lejos de usar sistemáticamente tal trilogía. Se ve claramente en que unas veces enumeran menos y otras más oficios, llegando incluso a nombrar diez o más tareas de Cristo unas junto a otras, todas en el mismo rango (Rey, Pastor, Sacerdote, Maestro, Profeta, Obispo, Jerarca, Abogado, Médico, Juez, Predicador, Mediador, Cabeza, etc.). El *Catecismo Romano* usa la trilogía para explicar la palabra *Christus*. El *Pontificale Romanum* acentúa en el prefacio de la bendición del crisma la participación de los cristianos en el honor profético, regio y sacerdotal de Cristo, pero dice, que los sacerdotes, reyes, profetas y mártires fueron ungidos. La trilogía adquirió mayor importancia en la teología católica a fines del siglo XVIII, y a la verdad, según parece, por influencia de la teología protestante. Fué Calvino quien introdujo la doctrina de los tres oficios en la teología reformada. Melancton habló primero de la realeza y del sacerdocio de Cristo. Desde mediados del siglo XVII la tesis de los tres oficios de Cristo es patrimonio común de la teología luterana. Entre los católicos Petavius habló de los tres oficios de Cristo, apoyándose en algunos Padres y para explicar la palabra *Christus*. El año 1758 Martín Gerbert de San Blas afirma que los teólogos distinguen el oficio sacerdotal, el oficio regio y el oficio profético de Cristo. Evidentemente tiene a la vista, al hacer la afirmación, a los teólogos protestantes. El año 1789 su compañero de orden Dominicus Schramm trata la obra de Cristo desde el punto de vista de los tres oficios, pero acentúa, que su método imita

el de los teólogos protestantes. A fines del siglo XVIII se va haciendo cada vez más general en la teología católica la sistematización de los tres oficios de Cristo, por ejemplo, en E. Klüpfel, B. Galura (que, sin embargo, usa muchos otros términos para caracterizar la obra de Cristo) y sobre todo en los canonistas F. Walter y G. Phillips. Cfr. el artículo sobre este tema en el vol. I del *Lexikon f. Theol. u. Kirche*, 2.<sup>a</sup> ed., 457-459.

De esta teoría cristológica recibió influencia la eclesiología para introducir la doctrina de los tres oficios en sentido eclesiológico. Pero hubo también otros motivos. La introducción de la doctrina de los tres oficios en la eclesiología empezó a principios del siglo XIX. Hasta entonces había sido tradicional la doctrina de los dos oficios. Cuando a principios de la Edad Media se impuso la división del único poder de misión en dos poderes parciales se ordenó el poder de orden al *Corpus Christi eucharisticum* y el poder de jurisdicción al *Corpus Christi mysticum*. La distinción se encuentra en Tomás de Aquino. La potestad de enseñar es incluida en el poder pastoral o de jurisdicción. Por lo demás Santo Tomás lo entiende muchas veces en sentido amplio. Para él es el cuidado autoritario de los portadores de oficios por la eterna salvación de los hombres. Tampoco el estudio más amplio de la potestad de enseñar de la Iglesia en la época que sigue a la Reforma, hecho, por ejemplo, por Melchor Cano, el cardenal Belarmino y Suárez frente a los errores de los Reformadores, Jansenistas, Galicanos y Frebronianos, llevó a suponer un oficio de enseñar independiente de los demás. A fines del siglo XVIII encontramos en la Teología católica la opinión, nacida bajo la influencia protestante, de que la predicación de la doctrina debe ser atribuida al poder de orden lo mismo que la administración de los sacramentos, porque concede gracia. Por otra parte, la teología de la Ilustración sacó a luz una idea puramente pedagógica de la actividad docente de la Iglesia. Se atribuyó a esa especie de predicación de la doctrina un papel demasiado importante. Está relacionado, sin duda, con la concepción fundamental de la teología de la Ilustración respecto a la Iglesia. Según la teología de la Ilustración la Iglesia es una institución para educar a los hombres. Para ello dispone de tres medios: el culto, el adoctrinamiento y la dirección externa. En ello compete una significación primordial a la tarea docente. Y así encontramos en la época de la Ilustración la trilogía de oficios eclesiásticos, pero, por lo demás en una forma totalmente vacía de su verdadero y sobrenatural sentido. Patricius Benedikt

Simmer y Marianus Dobmayer conocen y defienden la trilogía. Lo mismo Johann Sebastian von Drey y F. L. B. Liebermann, todos con matices diversos y con algunas inseguridades. Los canonistas Walter y Philipps dieron entrada a esa teoría en la teología católica tan decididamente, que fué discutida durante todo el siglo XIX.

Tuvieron especial significación los análisis de Franzelin y Billot. Estos dos teólogos intentaron hacer comprensible la trilogía de poderes de la Iglesia. En la potestad de enseñar distinguieron la definición de fe y la comunicación de la fe, de la ley de fe. Sólo el momento de la ley de fe cae en el ámbito del poder de jurisdicción. Aunque de hecho la definición de fe y comunicación de la fe suelen estar unidas a la ley de fe, conceptualmente se pueden distinguir los dos momentos; además en la predicación a los paganos ambos elementos están separados porque la Iglesia no tiene ningún poder de jurisdicción sobre ellos. La dualidad de poderes fué defendida, en especial, por Straub, Wernz y Deluka.

El Concilio Vaticano parece adscribir el magisterio al poder de jurisdicción. En las consultas previas a las definiciones se habló de los tres poderes. También lo encontramos en el llamado primer esquema sobre la Iglesia, pero en él se trata, como se ve por las actas, de una descripción general del poder de la Iglesia. En el capítulo 1.º del primer esquema se dice inmediatamente después de enumerar los tres poderes: «Una es y se llama en la Iglesia la *potestas ordinis* y otra la *potestas iurisdictionis*.» El Concilio se atiene a la tradicional división en dos. Que el magisterio es incluido en el poder de jurisdicción resulta del hecho de que la infalibilidad papal es deducida del primado. Como muestran las consultas del Concilio y la posterior interpretación de los teólogos del Concilio, esa inclusión no afirma la plena identidad entre magisterio y poder de jurisdicción. A la legislación eclesiástica en cosas de fe, por la que los miembros de la Iglesia son obligados a aceptar una decisión de fe de la Iglesia precede esencialmente la definición o fijación de la fe. Para ello le ha sido prometida a la Iglesia el Espíritu Santo, de modo que en cuanto totalidad no puede equivocarse en cosas de la fe. El Concilio deja, pues, abierta la cuestión de la división en dos o en tres de los poderes de la Iglesia.

Hay que intentar responder a esa cuestión desde la esencia del magisterio eclesiástico mismo. Para ello puede servir de ayuda el análisis de Franzelin que continúa las distinciones de los teólogos del siglo XVI, sobre todo de Suárez. El magisterio de la Iglesia compren-

de, según él, tres funciones: la fijación de la verdad predicada por Cristo y los apóstoles, su comunicación a los hombres (dentro o fuera de la Iglesia: testimonio o predicación, respectivamente) y el establecimiento de una correspondiente ley de fe. Esta estructura trifásica aparece especialmente clara en la proclamación de un dogma. La comunicación o testificación de una revelación y la promulgación de la ley de fe referente a la verdad comunicada coinciden *de facto*, pero tienen que ser distinguidas conceptualmente. Es de la mayor importancia. En la comunicación que se hace en razón de la fijación de una verdad hay dos elementos: el elemento del adoctrinamiento y el de la obligación. Lo que la Iglesia comunica es, en efecto, la Revelación divina dejada por Cristo y los Apóstoles. Comunica, por tanto, una verdad que Dios mismo ha destinado para nosotros. Cuando Dios hace una comunicación a los hombres, ocurre algo distinto y es más que una mera información por un maestro. El hombre alcanzado por la divina Revelación es más que un alumno. Cuando Dios informa al hombre, ello significa una llamada obligatoria de Dios. Dios obliga al hombre. El hombre está obligado a la obediente afirmación y al reconocimiento, a la entrega de sí mismo a Dios que llama. La comunicación de la verdad por la Iglesia tiene, por tanto, a la vez el carácter de información y predicación. La predicación implica una obligación moral. La Iglesia vincula además jurídicamente a sus miembros en tanto que prescribe como institución social a sus miembros la aceptación de una proposición de fe. Y así establece una ley de fe, ante la que se ha de inclinar todo el que quiera contarse entre sus miembros. En el acto legislativo, en que se manda aceptar una verdad de fe bajo pena de exclusión de la comunidad de fe, la Iglesia implanta como deber jurídico la obligación existente para el hombre frente a Dios.

Cuando el creyente afirma realmente un dogma establecido por la Iglesia, cuando se somete, por tanto, a la ley de fe de la Iglesia, afirma la verdad contenida en él no por la autoridad de la Iglesia, sino por Dios. Cree a Dios mismo por Dios, que es la verdad absoluta. Si la fe es viva, y debe serlo normalmente, el «sí» a Dios por amor a Dios implica también la entrega de sí mismo a Dios. Por tanto, el poder jurídico de la Iglesia no penetra en la estructura interna de la verdad propuesta por la Iglesia ni en la estructura de la fe que afirma esa verdad. Permanece, en sentido bien entendido, fuera de ambas realidades y procesos. Obliga al hombre ante Dios por Dios mismo.

Esta obligación tiene una importante e ineludible función para la comunidad de la Iglesia, pues sólo por ella es asegurada la comunidad de la Iglesia como visible comunidad de fe. Por lo demás no se cumpliría el sentido de la vinculación jurídica por el magisterio eclesiástico, si uno pretendiera ajustarse y acomodarse a la comunidad de fe sólo externamente y sin convicción interior. La ley eclesiástica de fe tiende al interno sometimiento a la verdad revelada predicada por la Iglesia. Tiende, por tanto, a la acción salvadora del hombre. La ley de fe, entendida en su conceptualidad formal no es, en cuanto tal, inmediatamente salvadora. Pero en cuanto implica la fijación y comunicación de la fe o la testificación de esa misma fe incluye en sí una fuerza salvadora, ya que la fijación o definición de la fe se hace bajo la asistencia del Espíritu Santo. Tal asistencia es entendida generalmente como *assistentia negativa*, como preservación del error. Pero puede implicar también estímulos positivos para estatuir la verdad. La comunicación de la fe por la Iglesia es la función del testimonio que la Iglesia da a favor de Cristo en el Espíritu Santo y que, por tanto, es salvador. La legislación es hecha por la Iglesia como *agens principale*. Es, por tanto, una palabra de la Iglesia. En la palabra de la legislación doctrinal eclesiástica es comunicada la palabra de Dios dejada por los Apóstoles.

La relación del poder jurídico de la Iglesia con su magisterio puede recibir otra aclaración considerando la relación del poder de jurisdicción con el poder de orden. El ejercicio del poder de orden, mientras se trate del poder sacramental, está exactamente delimitado. Está estatuido qué palabras y gestos son necesarios para que exista un sacramento. Aunque la Iglesia tiene en ello cierto campo libre, no puede nunca salirse de él, si quiere administrar eficazmente (válidamente) un sacramento. El sacramento está además caracterizado por el hecho de que en él el ministro humano es instrumento de Cristo o de Dios de un modo especial. Dios o Cristo, respectivamente, son el ministro principal. El sacerdote es su instrumento, su mano y boca. A consecuencia de ello el sacramento se produce siempre que y sólo cuando el sacerdote está a disposición del modo requerido por el signo sacramental. Los sacramentos obran, como dice el Concilio de Trento, *ex opere operato*, es decir, en razón de la posición del signo, no como si en los signos hubiera fuerzas salvadoras automáticamente eficaces, sino porque Cristo mismo se apodera con su gracia del sujeto por medio del signo. Véanse §§ 225, 229.

A pesar de la exacta fijación del campo significativo de los sacramentos y de su virtud salvadora, la Iglesia puede, con poder soberano, influir en el sacramento, y de tres modos, en realidad. El uno consiste en que ella interviene en el campo significativo. Ocurre esto, cuando desarrolla el símbolo sustancial (*substantia signi*) procedente de Cristo y de los Apóstoles, y lo hace con el efecto de que el sacramento sólo se produce mediante el signo desarrollado por ella. El segundo modo consiste en que une su poder soberano y su poder de orden en un todo (en un poder total), y sólo por él puede ser realizado el sacramento. Ocurre esto con especial claridad—como hemos visto—en la administración del sacramento de la penitencia, de la confirmación y del orden. El poder soberano de la Iglesia influye finalmente, en la administración de los sacramentos, porque la Iglesia establece un orden determinado para la posición de los signos sacramentales, por ejemplo, respecto al lugar y al tiempo, respecto a las condiciones personales, orden que tienen que cumplir el ministro y el sujeto del sacramento, etc. En interés de la unidad y orden de la vida comunitaria de la Iglesia, tal regulación es ineludible. En este sentido el poder de soberanía está por encima del poder de orden. Pero a la vez se ve, que esta especie de poder de soberanía no es, como el enumerado en segundo lugar, constitutivo para el poder de orden, sino sólo regulador. Tal vez se pueda decir que representa un determinado grado del poder soberano, un grado que ciertamente es muy amplio, pero que muestra muy escasa determinación de contenido. Habría otro grado, según eso, cuando este poder tan amplio formalmente y tan poco determinado materialmente (en su contenido), se concretara en un contenido mayor y, por tanto, tuviera menos extensión, de forma que ya no abarcara el poder de orden, sino que se delimitara frente a él o en todo caso pudiera unirse en un todo con él. En este grado el poder de jurisdicción puede alcanzar significación constitutiva para el poder de orden. Sobre nuestra comparación hay que observar lo siguiente: aunque mediante la predicación doctrinal eclesiástica—que será explicada más detalladamente todavía—es concedida la salvación, ello no ocurre del mismo modo en que ocurre por medio de los signos sacramentales puestos por los portadores del poder de orden. Con ello se relaciona el hecho de que la predicación doctrinal no esté como lo está la administración de sacramentos, vinculada a palabras y cosas determinadas. Aunque la Iglesia no tiene que predicar más mensaje que el que le fué confiado por Cris-

to, en ello tiene más libertad que en la administración de sacramentos. Pues se le ha concedido en cierta medida predicar la Revelación que le ha sido confiada en una forma que sea apropiada a la época respectiva. Respecto a los signos sacramentales la Iglesia no tiene una libertad tan amplia, aunque también puede tomar determinaciones concretas dentro del campo significativo, atestiguado por la Escritura (véase vol. VI, § 225).

Además se puede decir que en la predicación doctrinal no cooperan dos poderes como ocurre en la acción del poder de orden. La Iglesia practica su predicación en virtud del poder de soberanía que le compete. El poder de orden influye sin duda, en la predicación, pero no es constitutivo de ella. A la inversa: la predicación es ejercicio del poder de soberanía de la Iglesia. Es una función especialmente importante de ese poder. Esto no significa que la Iglesia con su poder soberano pueda intervenir en la estructura interna, en el contenido material de la doctrina. La doctrina le es dada previamente. No es señora, sino servidora de la Revelación. Con su poder soberano lo único que puede hacer es imponer lo que a ella le ha sido dado y confiado. Sólo en la función de servicio a la Revelación puede y tiene que mandar la aceptación de ella. Su actividad no es constitutiva para el contenido. Su poder soberano tiene, sin embargo, decisiva significación para el establecimiento de la ley de fe respecto al contenido predicado por ella.

Sin embargo, por otra parte, su predicación doctrinal está tan estrechamente vinculada a su poder de soberanía, que no puede ser separada de él. En las acciones del poder de orden tal separación es posible en cierto sentido. En efecto, mientras la acción soberana interese como principio regulador, puede ser separada de las acciones del poder de orden, sin que se pierda nada de éste. También una administración de sacramentos contraria a la regulación de la Iglesia es válida. Tal separación no es posible respecto a la relación de comunicación de la verdad y ley de fe. Pertenece a la esencia de la predicación de la Revelación, el poseer carácter obligatorio. Así aparece claramente la diferencia de poder de orden y magisterio, por una parte, y, por otra, la solidaridad de magisterio y poder de jurisdicción.

Sin embargo, también entre el magisterio y el poder de orden hay una estrecha relación, aunque no ha sido completamente aclarada hasta hoy día. Scheeben opina que el orden sacramental da una autorización especial para el ejercicio del magisterio. Es difícil cier-

tamente decir en qué consiste. El citado teólogo cree que la intensificación de las virtudes teologales, concedida por la ordenación, así como una gracia sacramental especial dan un carisma doctrinal. Parecidas reflexiones encontramos en la teología anterior. El dominico italiano Daniel Concina († 1756), por ejemplo, defendió la opinión que la ordenación inflama para comprender la Escritura e ilumina para conocer la sagrada ley. Franz Haller († 1659), lo mismo que el citado doctor de la Sorbona, creyó que la ordenación concedía una gracia especial para comprender la Escritura y la doctrina de la Iglesia, gracia que falta a los maestros de la Iglesia no ordenados. También el rito de la ordenación parece hablar a favor de esta tesis. Entre los plenos poderes del ordenado cuenta la predicación. El obispo, según esta teoría, es superior al sacerdote respecto al poder de magisterio no sólo en razón de su poder de jurisdicción, sino también en razón de su poder de orden. Scheeben atribuye al obispo (no en principio, sino prácticamente) infalibilidad, tesis sin duda exagerada, porque sólo el conjunto de obispos en unión con el papa es infalible. Por otra parte el magisterio contiene elementos del poder de orden. Pues la predicación de la verdad es aquel testimonio a favor de Cristo, en el que está actuando el Espíritu Santo. Sería sin duda herético, querer limitar la concesión de gracia a la predicación; pero, por otra parte, no se haría justicia a la importancia de la predicación, ver en ella exclusivamente una información o un sermón moral. Aunque la predicación está lejos de ser un sacramento que obre *ex opere operato*, en ella está actuando, sin embargo, de modo misterioso el Espíritu Santo mismo, de forma que la predicación implica la dinámica de la gracia divina.

En vista de esta situación hay que decir, que el magisterio eclesiástico participa tanto del poder de jurisdicción como del poder de orden. Las funciones cumplidas por la Iglesia en el ejercicio de su magisterio son funciones tanto de su oficio pastoral como de su poder de orden. No es fácil, por tanto, incluirlo en uno solo de los dos poderes. En ningún caso se debe ver en él un poder independiente. Se podría—en caso de que se intente tal cosa—entenderlo como una suma de elementos del poder de jurisdicción y del poder de orden. Sin embargo, no tiene ningún principio formal independiente y distinto de los poderes de orden y de jurisdicción. Para decidir la cuestión de en cuál de los dos poderes debe ser incluido, es decisivo el hecho de que la Iglesia es una visible comunidad de fe, y esta comunidad en cuanto tal es fundada y asegurada por la

predicación de la fe jurídicamente obligatoria, sea que se haga por actos del magisterio extraordinario o por la predicación general y diaria de la Iglesia.

Scheeben explica: «Según la idea y dignidad de la Revelación Cristiana, la palabra de Dios ha sido confiada a la Iglesia, no sólo para que en ella y por ella fuera conservada, desarrollada y atestiguada y con ello los miembros de la Iglesia, en ella o con ella, sintieran esa palabra, la conocieron y según ello la reconocieran creyentemente y pudieran apropiársela como algo objetivo y vivo; sino que debe ser impuesta en la Iglesia de tal manera, que todos los miembros de ella sean obligados a mantener obedientes, concordados y en comunidad su contenido en toda su pureza, plenitud y fuerza, que, en consecuencia, sea mandada y cumplida como una ley social pública o como una regla de fe y pensamiento, y llene y domine toda la comunidad cristiana.» «Según esto cuando una doctrina es decidida de hecho y en general por todo el cuerpo docente, y además es universalmente enseñada como palabra de Dios, el deber de creerla es también universalmente promulgado. Y así la ley de fe aparece en la Iglesia en forma de una ley de la costumbre» (*Handb. der kath. Dogmatik*, lib. 1, en la reelaboración de Jos. Höfer, 2.<sup>a</sup> ed., edit. por M. Grabmann (1948), pág. 187).

El magisterio ha de ser tenido, por tanto, como un elemento del poder de jurisdicción. A favor de ello habla también el hecho de que es constituido por la transmisión jurídica del oficio. El obispo es maestro de su diócesis al ser nombrado y tomar posesión de su oficio. Sin embargo, al ordenarlo así no hay que olvidar que la predicación jurídicamente obligatoria de la Iglesia comunica a la vez gracia, que, por tanto, esta forma de ejercicio del poder de jurisdicción origina efectos que corresponden de modo especial al poder de orden. De nuevo se ve que el oficio pastoral de la Iglesia implica elementos del poder de orden, lo mismo que el poder de orden comprende elementos del poder de jurisdicción.

Además hay que observar que el poder de jurisdicción de la Iglesia muestra una gran amplitud que abarca modos muy diversos del poder jurídico. Se distinguen por la mayor o menor proximidad a la Revelación divina. Hay en cierto modo una ascensión gradual desde las leyes indispensables de fe hasta las ordenaciones continuamente variables de la Iglesia (por ejemplo, el precepto del ayuno). En la ley de fe la Iglesia no puede dar un paso atrás. Aunque se supusiera, que la Iglesia derogara una ley de fe, es decir, que no quisiera obligar ya jurídicamente a los hombres a creer un dogma estatuido por ella, todos los creyentes estarían obligados por la verdad revelada expresada en el dogma. De ello jamás se puede dispensar, como

puede dispensarse en realidad de las leyes puramente eclesiásticas. Para esta exposición véase Y. Fuchs, *Vom Wesen der Kirchlichen Lehrgewalt* (disertación teológica en la Univ. de Münster i. W. 1946). Un resumen de ella puede verse en: *Magisterium, Ministerium, Regimen. Vom Ursprung einer ekklesiologischen Trilogie*, Bonn 1941; del mismo autor, *Weihesakramentale Grundlegung Kirchlicher Rechtsgewalt*, en: «Scholastik» 16 (1941), 496-513; Kl. Mösdorf, *Lehrbuch des Kirchenrechts auf Grund des Codex Juris Canonici I* (1953, 7.<sup>a</sup> ed.), 254 y s.

#### IV. *Los laicos como portadores de la función salvadora de la Iglesia*

Los portadores de oficios, es decir, los portadores del poder de orden y de jurisdicción, son indispensables en la Iglesia. La potestad de misión de la Iglesia está por voluntad de Cristo tan indisolublemente vinculada a los sucesores de los Apóstoles, que sin ellos la Iglesia no podría existir. Pero los portadores del poder oficial no sólo no representan a toda la Iglesia, sino que solos, no podrían tampoco cumplir todas las tareas que incumben a la Iglesia. Para ello son indispensables los «laicos». La Iglesia abarca a portadores del oficio y a laicos en una unidad indisoluble. A ambos incumbe cumplir los mandatos de Cristo en comunidad de responsabilidad. Toda la comunidad cristiana es, a consecuencia de su carácter divino-humano, cristiforme, y, por tanto, participa del ser y acción sacerdotales, proféticos y regios de Cristo. La Iglesia, Cuerpo de Cristo, es una gran comunidad sacerdotal, profética y regia, porque en ella se refleja Cristo mismo.

La razón teológica del ser sacerdotal de la Iglesia es, por tanto, su unión y semejanza a Cristo. El sacerdocio de toda la Iglesia tiene carácter analógico. Es semejante y desemejante al sacerdocio de Cristo. Dada la significación central que tuvo el carácter sacerdotal de Cristo para su función salvadora (§ 155), es comprensible el carácter central que el ser sacerdotal de la Iglesia tiene para la actividad salvadora, en que actualiza y continúa la acción salvífica de Cristo (Concilio de Trento, D. 1821). Con el carácter sacerdotal de la Iglesia en conjunto está estrechamente relacionada su maternidad (§ 169 b). Estos dos elementos no son ciertamente idénticos, ya que la Iglesia ejercita su maternidad tanto en el poder de orden como

en el de jurisdicción. Pero su acción sacerdotal es el corazón de su maternidad. En cuanto que toda la Iglesia es sacerdotal, a toda la Iglesia le compete también la maternidad. Todos son portadores de ella en tanto que por su vida, por su oración, por su caridad son fuente de salvación para otros. Pero los portadores de oficios son de modo especial los portadores de la maternidad de la Iglesia, ya que ellos producen la salvación por medio de la realización de los signos sacramentales instituidos por Cristo. Sin embargo, sólo son portadores distinguidos, no exclusivos, de la maternidad de la Iglesia.

Mientras que el sacerdote oficial es autorizado a su acción salvadora por la ordenación, edificada sobre el bautismo, quien no es sacerdote oficial alcanza su participación en el sacerdocio de Cristo por el bautismo. La confirmación no lo crea sino que termina de formarlo. Se presta a malentendidos llamar sacerdocio de los laicos a la participación en el sacerdocio de Cristo concedida en el bautismo. Puede llamárselo sacerdocio bautismal, o en caso de que la palabra no se entienda en sentido abstracto, sacerdocio espiritual.

Al sacerdocio bautismal y al oficial les es común la capacitación para el sacrificio. Sin embargo, en ello se ve a la vez su diversidad irreductible. Santo Tomás dice sobre ello: «El carácter (sacramental) es propiamente un sello, por el que se caracteriza algo como ordenado a un fin determinado; del mismo modo que el denario, por ejemplo, es destinado mediante el cuño al intercambio y comercio y los soldados son conocidos por una insignia como los destinados a hacer la guerra. Y el creyente es destinado a dos cosas: primero y ante todo a gozar de la gloria (eterna), y para ello es sellado con el sello de la gracia: «Le dijo Yavé: Pasa por en medio de la ciudad, por en medio de Jerusalén, y pon por señal una *tau* en la frente de los que se duelen de todas las abominaciones que en medio de ellos se cometen» (Ez. 9, 4). «No hagáis daño a la tierra ni al mar, ni a los árboles hasta que hayamos sellado a los siervos de nuestro Dios en sus frentes» (Apoc. 7, 3). En segundo lugar, todo creyente es destinado a recibir o transmitir a otros lo que pertenece al servicio de Dios. Y a ello está ordenado especialmente el carácter sacramental. Ahora bien, todo el sacrosanto servicio de la religión cristiana es derivado del sacerdocio de Cristo. Es, por tanto, evidente, que el carácter sacramental es de modo especial el carácter de Cristo, cuyo sacerdocio deben imitar los creyentes del modo conveniente a los caracteres sacramentales que no son más que modos determinados y causados por Cristo mismo de participar en el sacer-

docio de Cristo» (S. Th. III, q. 63, a. 3). Según Santo Tomás, la fundamentación inamisible del sacerdocio «espiritual» es el carácter bautismal, y la del sacerdocio oficial el carácter del sacramento del orden. El primero capacita para tomar parte en el culto, el segundo para realizar el culto; visto en concreto capacita en especial, aunque no exclusivamente, para consagrar; para lo que no autoriza en ningún modo el carácter bautismal. El bautismo toma parte en el culto asociándose a la acción del sacerdote oficial ordenado, y ajustándose a ella.

Se discute mucho la cuestión de si al sacerdocio espiritual pertenece también el elemento de la mediación. Es seguro que pertenece al sacerdocio oficial. Es inseparable de él. El sacerdocio oficial tiene su sentido precisamente en el hecho de que sus portadores son mediadores de la salvación al servicio de la obra salvadora de Cristo. Como también el sacerdocio espiritual se deriva del de Cristo, y éste sirve a la mediación de la salvación, habría que conceder al sacerdocio bautismal una función mediadora, por lo demás en sentido distinto, que al sacerdocio oficial. La mediación de salvación que compete al sacerdocio espiritual es una mediación en sentido amplio, no en el sentido estricto en que compete al sacerdocio oficial. El bautizado, mediante su oración y caridad, mediante toda su vida, se convierte—como hemos dicho—en fuente continua de gracia y salvación. Tiene gran fuerza el buen ejemplo. Sin embargo, la función salvadora no está sólo en el buen ejemplo, sino, sobre todo, en la misteriosa solidaridad que Dios ha establecido. En la Sagrada Escritura aparece frecuentemente. En *Gen.* 18 se da como razón de la misericordia esperada de Dios, la existencia de un número determinado de justos. San Pablo puede asegurar a los judíos que, a pesar de haberse negado a creer, siguen siendo los preferidos de Dios por causa de los Padres (*Rom.* 11, 28). Cristo promete que los días de aflicción al fin del mundo se abreviarán por amor a los elegidos (*Mt.* 24, 22). Véase Michael Schmaus, *Mariología*, § 8. La función del sacerdocio espiritual es realizada, por tanto, con máxima fuerza y eficacia por los santos. Véase G. Söll, *Das Priestertum der Kirche. Ein Desiderat der Ekklesiologie und ihrer Verkündigung*, en: «Festschrift M. Schmaus» (1957), 181-198. Los modos de realización del sacerdocio bautismal, de la participación en el sacerdocio de Cristo fundada en el bautismo, serán tratados ampliamente al estudiar el bautismo (226). Ahora vamos a destacar algunas cosas.

El portador del sacerdocio espiritual es el «laico». La palabra

laico no significa el hombre no-especializado frente al especializado. Tal significado, usual en el modo profano de hablar, no es el sentido de «laico» en el ámbito de la Iglesia. La Iglesia no se divide en gente técnica y gente no-técnica, sino en portadores del poder de misión fundado por Cristo, y participantes del ser sacerdotal y regio de Cristo sin calidad oficial ni mandato oficial. Esto se ve claramente en el sentido original de la palabra. La expresión significó primero el neotestamentario pueblo de Dios, que había recibido la herencia del viejo testamento. Este es el nuevo y verdadero Israel. Procede del griego *laos*. De esta amplia significación se desmembró la significación restringida que condujo al actual sentido de la palabra. En San Justino (*Apolog.* I, 67, 5) encontramos empleada la expresión para significar la comunidad presente a la celebración de la Eucaristía y que contesta *amén* al director de la liturgia. La palabra significa aquí comunidad de culto. En el mismo sentido aparece en la primera *Epístola de San Clemente* (cap. 40). Incluso cuando el oficio eclesiástico se desarrolló más diferenciadamente, el obispo y sus ayudantes—diáconos y presbíteros—, así como los laicos, constituían la comunidad que representaba una unidad cultural, espiritual y jurídico-constitucional.

El carácter sacerdotal de todos los bautizados es atestiguado de múltiples modos por la Sagrada Escritura. Indicaremos sobre todo *I Pet.* 2, 1-10. Como en este texto son descritas también las tareas de los «laicos», vamos a citarlo: «Despojaos, pues, de toda maldad y de todo engaño, de hipocresías, envidias y maledicencias, y como niños recién nacidos apeteded la leche espiritual, para con ella crecer en orden a la salvación, si es que habéis gustado cuán bueno es el Señor. A El habéis de allegaros, como a piedra viva rechazada por los hombres, pero por Dios escogida, preciosa. Vosotros como piedras vivas sois edificados en casa espiritual y sacerdocio santo, para ofrecer sacrificios espirituales, aceptos a Dios por Jesucristo. Por lo cual en la Escritura se lee: «He aquí que yo pongo en Sión una piedra angular, escogida, preciosa, y el que creyere en ella no será confundido.»

Para vosotros, pues, los creyentes, es honor, mas para los incrédulos esa piedra, desechada por los constructores y convertida en cabeza de esquina, es «piedra de tropiezo y roca de escándalo». Rehusando creer, vienen a tropezar en la palabra, pues también a eso fueron destinados. Pero vosotros sois «linaje escogido, sacerdocio real, nación santa, pueblo adquirido para pregonar el poder del

que os llamó de las tinieblas a su luz admirable». Vosotros, que un tiempo no erais pueblo, ahora sois pueblo de Dios; no habíais alcanzado misericordia, pero ahora habéis alcanzado misericordia» (*I Pet.* 2, 1-10; cfr. *Os.* 1, 6. 9; 2, 3. 25). Según este texto a todos los cristianos les es dada la tarea de dar testimonio a favor de Cristo, que ha obrado en la historia con poderosas acciones salvadoras (*I Cor.* 14, 26; *Apoc.* 12, 11). La otra tarea consiste en el ofrecimiento del sacrificio obrado por el Espíritu, es decir, en la participación del sacrificio de Cristo en la Cruz, así como de la vida de sacrificio de la vida diaria cristiana, alimentado de la Cruz. Toda la Iglesia es comunidad cultural (*I Cor.* 14, 24; *Rom.* 12, 1; *Phil.* 3, 3; 4, 18; *Hebr.* 12, 28; 13, 15 y sig.). En el testimonio y en el sacrificio deben edificarse unos a otros (*I Thess.* 5, 11). Véase la exposición detallada del § 226.

En la época de los Padres es acentuada incontadas veces la dignidad sacerdotal del laico. Debe manifestarse tanto en el culto como en la vida diaria (véase § 226). Tal dignidad da a los laicos una gran protección jurídica. La *Didascalia* dice en el siglo III: «Quien llama a un laico loco o *raca*, cae bajo la justicia de la comunidad, como aquellos que ofrecen resistencia a Cristo; pues ha ofendido a su hermano, en quien habita Cristo, y al Espíritu Santo, que lo llena de toda ciencia. Por tanto, quien dice algo así contra un laico cae en la misma condenación que quien lo dice a un diácono o a un obispo.» Durante la Edad Media jamás se perdió la conciencia del puesto del laico en la Iglesia. Santo Tomás de Aquino con su doctrina del carácter bautismal echó los fundamentos para el posterior desarrollo teológico de una comprensión más profunda del laico. En la vida concreta y real de la Edad Media los laicos que no eran ni monjas ni frailes estaban ciertamente en segundo plano. Los creyentes no sacerdotes, influyentes en la configuración de la vida de la Iglesia, no vivían en el mundo, sino en el claustro. Entre los monjes y monjas no ordenados hubo, por lo demás, figuras de gran influencia (por ejemplo, Hildegard von Bingen y Francisco de Asís). Los laicos que vivían en el mundo fueron empujados cada vez más hacia las tareas mundanas. Es comprensible si se piensa en que los emperadores, a consecuencia del desarrollo típico de las relaciones entre el Estado y la Iglesia, se inmiscuían cada vez más en los asuntos eclesiásticos. Y así surgió el dicho: lo eclesiástico para los sacerdotes, lo mundano para los laicos. El cardenal Humbert von Silva Candida dice: «Los laicos deben hacer sólo sus cosas, a sa-

ber, lo mundano, y los clérigos las suyas, lo eclesiástico y espiritual. Del mismo modo que los clérigos no deben usurpar nada mundano, los laicos no deben arrogarse nada eclesiástico» (*Adversus Simon.* III, 9, en: «Mon. germ. Hist. libelli de lite» I, 208). Este pensamiento se encuentra también en el *Corpus Iuris Canonici* (c. 7, c. XII, q. 1 [Friedberg I, 678]): «Hay dos tipos de cristianos, porque hay unos que están constituidos para el santo servicio y se dedican a la oración y meditación y se mantienen alejados del ruido de lo terreno; son los clérigos y entregados a Dios, es decir, los convertidos... el otro tipo de cristianos son los laicos. Laico significa, en efecto, lo mismo que perteneciente al pueblo. A él le está permitido poseer cosas terrenas, claro que sólo para el uso. Pues nada hay más miserable que despreciar a Dios por el dinero. A él le está permitido casarse, cultivar la tierra, hacer justicia, resolver pleitos, poner ofrendas en el altar, pagar los diezmos; así puede salvarse, si evita los vicios obrando bien.» Según la concepción expresada en este texto el laico se ha retirado de su puesto sacro-cultual. Ha entrado en el mundo. Y así la relación entre el portador de oficio eclesiástico y laico se determinó por las relaciones entre lo eclesiástico-espiritual y lo mundano. Amenazó una trayectoria de evolución, en la que el laico no habría sido considerado como esencialmente perteneciente a la totalidad de la Iglesia, en que la Iglesia habría sido sentida y entendida cada vez más como una Iglesia de clérigos. Por eso el laico en muchas ocasiones no se ha sentido responsable más que en corta medida de la Iglesia total. Sin embargo, sería una exageración afirmar que los laicos no tuvieron voz alguna en la Iglesia moderna.

Después que la escuela teológica de Tübingen volvió a interpretar la Iglesia como Cuerpo de Cristo, Pío X fomentando la piedad eucarística y sobre todo por medio de su decreto sobre la comunión introdujo un movimiento por el que los laicos fueron llevados de nuevo y cada vez con más energía al espacio sagrado. Los papas Pío XI y Pío XII, sobre todo el último con sus encíclicas *Mystici Corporis* y *Mediator Dei*, han fomentado de múltiples modos la participación de los laicos en el culto. La ciencia teológica, en especial la liturgia y la dogmática, han explicado con éxito los problemas surgidos de ello. Cada vez aparece más claro el puesto que el laico ocupa en la Iglesia, aunque todavía hay que aclarar algunas cosas. Son seguras dos cosas: que a los cristianos no ordenados les competen importantes tareas en razón de su incorporación a la

Iglesia, es decir, por su bautismo y que, por otra parte, el sacerdote ordenado tiene plenos poderes que faltan a los no ordenados, en especial el poder de consagrar, el poder eclesiástico de gobierno y el magisterio. Esta situación del laico exige de él, por una parte, independencia en el pensar y decidir, por otra parte, sometimiento a la jerarquía eclesiástica. Tanto Pío XI como Pío XII han predicado con insistencia la responsabilidad de los laicos.

Las tareas actualmente correspondientes al laico pueden ser representadas en cuatro grados. En primer lugar está llamado a participar en el culto eclesiástico. Esto fué claramente dicho por Pío XI en su encíclica *Miserentissimus Deus*. Pío XII explica en su encíclica sobre la liturgia, recogiendo unas palabras del papa Inocencio III, que toda la Iglesia concuerda en el ofrecimiento eucarístico ofrecido por Cristo y ofrece a la vez con Él. Los creyentes «ofrecen el sacrificio no sólo por manos del sacerdote, sino en cierto modo junto con él. Mediante esta participación el ofrecimiento del pueblo es también incorporado al culto litúrgico». En este lugar hay que recordar que en *Tit. 2, 3* son amonestadas las mujeres a vivir sacerdotalmente (*hieroprepeis*), conforme al santuario. Aquí tiene, por tanto, el laico una autorización y obligación cultural, que puede realizar junto con el sacerdote y sólo con él (véanse §§ 226 y 254).

El segundo grado abarca el mandato profético-moral continuamente alimentado de la participación en el misterio. Se realiza en el hecho de que el laico con su palabra y sobre todo con su vida da testimonio a favor de Cristo y de Dios, el cual testimonio se concreta como sinceridad, disposición de sacrificio, prontitud para el servicio, pureza, espíritu pacífico, justicia y fortaleza de ánimo. Cfr. por ejemplo, B. Welte, *Vom Geist des Christentums*, 1955. El laico está llamado a realizar en la vida diaria la «confesión» ante Dios frente al mundo, que es una tarea impuesta a la Iglesia.

Ocupan otro grado los portadores de la «Acción Católica». Les incumbe la tarea de llenar el mundo del espíritu de Cristo en inmediata participación de la actividad de los portadores de oficios eclesiásticos y como ayudantes suyos. No todo cristiano es apropiado o está llamado a la *actio catholica*. Sin embargo, es importante que los llamados acepten sus tareas. Representan una intensificación del testimonio a favor de Cristo, que es una tarea impuesta a todos los cristianos.

El papa Pío XII, en el discurso al Congreso mundial del apostolado católico seglar, habido en Roma el 14 de octubre de 1951 (AAS 43 (1951),

784-792), dice sobre la responsabilidad de todos los cristianos y sobre las tareas especiales de la Acción Católica, entre otras cosas, lo siguiente: «Existe, es verdad, toda una turba confusa de tibios irresolutos y flotantes, para quienes la religión es todavía tal vez algo vago, sin ninguna influencia sobre su vida. Esta turba amorfa puede, según nos enseña la experiencia, verse un día u otro de improviso en el trance de tomar una decisión.

»En cuanto a la Iglesia, ella tiene en relación con todos una triple misión que cumplir: elevar a los creyentes fervorosos al nivel de las exigencias del tiempo presente; introducir a aquellos que titubean junto al umbral en la cálida y saludable intimidad del hogar; atraer a los que se han alejado de la religión y a quienes ella no puede, sin embargo, abandonar a su miserable suerte. ¡Bella tarea para la Iglesia, pero que ha hecho bien difícil la circunstancia de que, si bien en su conjunto ha crecido ella, su clero no ha aumentado, sin embargo, en la misma proporción! Ahora bien: el clero tiene necesidad de reservarse, ante todo, para el ejercicio de su ministerio propiamente sacerdotal, en que nadie puede suplirle...

»Todos los fieles sin excepción son miembros del Cuerpo Místico de Jesucristo. De aquí se sigue que la ley de la naturaleza, y con más urgencia todavía la Ley de Cristo, los impone la obligación de dar el buen ejemplo de una vida verdaderamente cristiana: «*Christi bonus odor sumus Deo in iis qui salvi fiunt et in iis qui pereunt*»: «Somos para Dios el buen olor de Cristo, entre los que se salvan y entre los que se pierden» (II Cor. 2, 15). Todos están también obligados, y hoy con más razón todavía, a pensar, en la oración y el sacrificio, no solamente en sus necesidades privadas, sino también en las grandes intenciones del reino de Dios en el mundo, según el espíritu del «Pater noster», que Jesucristo mismo ha enseñado.

»¿Se podrá afirmar que todos están igualmente llamados al apostolado en la estricta acepción del término? Dios no ha dado a todos ni la posibilidad de ello, ni la aptitud para ello. No se puede exigir que se cargue de obras de este apostolado a la esposa, a la madre que educa cristianamente a sus hijos y que debe, además de ello, encargarse del trabajo a domicilio para ayudar a su marido a alimentar a los suyos. La vocación de apóstoles no se dirige, pues, a todos.

»Seguramente sería difícil trazar con precisión la línea de demarcación a partir de la cual comienza el apostolado de los seculares propiamente dicho. ¿Habrá que hacer entrar en él, por ejemplo, la educación dada, sea por la madre de familia sea por los maestros y maestras santamente celosos en la práctica de su profesión pedagógica; o bien la conducta del médico reputado y francamente católico, cuya conciencia no transige jamás cuando la ley natural y divina está en juego, y que milita con todas sus fuerzas en favor de la dignidad cristiana de los esposos, de los derechos sagrados de su descendencia; o la acción de un hombre de Estado católico en favor de una amplia política de la vivienda para los menos dotados de fortuna?

»Muchos se inclinarían hacia la negativa, no viendo en todo esto sino el simple cumplimiento, muy loable, pero obligatorio, del deber de estado.

»Sabemos, sin embargo, el poderoso e irremplazable valor, para el bien de las almas, de este simple cumplimiento del deber del propio estado por millones y millones de fieles concienzudos y ejemplares.

»El apostolado de los seculares, en sentido propio, está sin duda, en gran parte, organizado en la Acción Católica por la Iglesia; pero fuera de ésta,

puede haber y hay apóstoles seculares, hombres y mujeres, que piensan en el bien que hay que hacer, en las posibilidades y los medios de hacerlo; y lo hacen únicamente cuidadosos de ganar almas a la verdad y a la gracia. Pensamos también en tantos seculares excelentes que, en las regiones en que la Iglesia está perseguida como lo estaba en los primeros siglos del cristianismo, supliendo del mejor modo que ellos pueden a los sacerdotes encarcelados, incluso con peligro de su vida, enseñan en su derredor la doctrina cristiana, instruyen en la vida religiosa y en la justa manera de pensar en católico, exhortan a la frecuencia de los sacramentos y a la práctica de las devociones, especialmente de la devoción eucarística. Vosotros veis a todos estos seculares empeñados en su trabajo; no os inquietéis en preguntarles a qué organización pertenecen; más bien admirad y reconoced de buen grado el bien que hacen.

»Lejos de Nos el pensamiento de depreciar la organización o de subestimar su valor como factor de apostolado; lo estimamos, por el contrario, en alto grado, sobre todo en un mundo en que los adversarios de la Iglesia se lanzan a fondo contra ella con la masa compacta de sus organizaciones. Pero esto no debe conducir a un exclusivismo mezquino, a lo que el Apóstol llamaba *«explorare libertatem»*: «espíar la libertad» (*Gal. 2, 4*). En el cuadro de vuestra organización dejad a cada uno gran amplitud para desplegar sus cualidades y dones personales en todo lo que puede servir al bien y a la edificación: *«in bonum et in aedificationem»* (*Rom. 15, 2*), y alegraos cuando fuera de vuestras filas veáis a otros, «conducidos por el espíritu de Dios» (*Gal. 5, 18*), ganando a sus hermanos para Cristo.

»Cae de su propio peso que el apostolado de los seculares está subordinado a la Jerarquía eclesiástica; ésta es de institución divina; aquél no puede, por tanto, ser independiente en relación con ella. Pensar de otra manera sería minar por la base el muro sobre el que el mismo Cristo ha edificado su Iglesia.

»Esto supuesto, sería todavía erróneo pensar que, en el ámbito de la diócesis, la estructura tradicional de la Iglesia o su forma actual colocan esencialmente al apostolado de los seculares en una línea paralela con el apostolado jerárquico, de suerte que el Obispo mismo no pudiera someter al párroco el apostolado parroquial de los laicos. Lo puede; y puede dictar como regla que las obras del apostolado de los seculares destinadas a la parroquia misma estén bajo la autoridad del párroco. El Obispo ha constituido a éste pastor de toda la parroquia, y él es como tal el responsable de la salvación de todas sus ovejas.

»Que puedan existir por otra parte obras de apostolado secolar extra-parroquiales y aun extradiocesanas—Nos diríamos con preferencia supra-parroquiales y supradiocesanas—según que el bien común de la Iglesia lo demande, es igualmente verdadero y no es necesario repetirlo.

»En nuestra alocución del 3 de mayo último a la Acción Católica Italiana dejamos entender que la dependencia del apostolado de los seculares respecto a la Jerarquía admite grados. Esta dependencia es la más estrecha al tratarse de la Acción Católica; porque ésta, en efecto, representa el apostolado de los seculares oficial; es un instrumento entre las manos de la Jerarquía, debe ser como la prolongación de sus brazos, está por este mismo hecho sometida por naturaleza a la dirección del superior eclesiástico. Otras obras de apostolado secolar, organizadas o no, pueden ser dejadas en

mayor grado a su libre iniciativa, con la amplitud que exigieran los objetivos perseguidos. Es evidente que, en todo caso, la iniciativa de los seculares en el ejercicio del apostolado debe mantenerse siempre en los límites de la ortodoxia y no oponerse a las legítimas prescripciones de las autoridades eclesiásticas competentes.

»Cuando Nos comparamos al apóstol secular, o más exactamente al fiel de Acción Católica, a un instrumento en las manos de la Jerarquía, según la expresión que ha venido a ser corriente, Nos entendemos la comparación en el sentido de que los superiores eclesiásticos usen de él a la manera como el Creador y Señor usa de las criaturas dotadas de razón como instrumentos, como causas segundas, «con una dulzura llena de atenciones» (*Sap.* 12, 18). Que usen, pues, de ellos con la conciencia de su grave responsabilidad, alentándoles, sugiriéndoles iniciativas y acogiendo de buen grado las que sean propuestas por ellos y, según la oportunidad, aprobándolas con amplitud de miras. En las batallas decisivas es a veces del frente de donde parten las iniciativas más felices. La historia de la Iglesia ofrece numerosos ejemplos de ello.

»De una manera general, en el trabajo apostólico, es de desear que reine entre sacerdotes y seculares la más cordial inteligencia. El apostolado de los unos no es una competencia con el de los otros. Hasta, a decir verdad, la expresión «emancipación de los seculares» que se oye acá y allá no nos agrada. Tiene un sentido un poco ingrato; además de ser históricamente inexacta. ¿Es que eran niños menores de edad y necesitaban esperar su emancipación aquellos grandes «condottieri» a los que hacíamos alusión al hablar del movimiento católico de los ciento cincuenta últimos años? Fuera de que en el reino de la gracia todos son mirados como adultos. Y esto es lo que cuenta...

»Por fuerza y de continuo la vida humana, privada y social se encuentra en contacto con la ley y el espíritu de Cristo; de ahí resulta por la fuerza de las cosas una compenetración recíproca del apostolado religioso y de la acción política. Política, en el sentido noble de la palabra, no quiere decir otra cosa que colaboración para el bien de la Ciudad, «polis». Pero este bien de la Ciudad tiene una extensión muy grande, y, por consiguiente, es en el terreno político donde se debaten y se dictan también las leyes de la más alta importancia, como las que conciernen al matrimonio, la familia, el niño, la escuela, por limitarnos a estos ejemplos. ¿Acaso éstas no son cuestiones que interesan en primerísimo término a la religión? ¿Pueden dejar indiferente, apático a un apóstol? En la alocución antes citada (3 mayo 1951) hemos trazado el límite entre Acción Católica y acción política. La Acción Católica no debe entrar en lid en la política de partidos. Pero, como lo decíamos también a los miembros de la Conferencia Olivaint, «tan loable como es mantenerse por encima de las querellas contingentes que envenenan la lucha de los partidos..., tanto sería reprobable dejar el campo libre, para que dirijan los negocios del Estado los indignos o los incapaces» (dis. del 28 de marzo de 1948). ¿Hasta qué punto puede y debe el apóstol mantenerse a distancia de este límite? Es difícil formular en este punto una regla uniforme para todos. Las circunstancias, la mentalidad no son las mismas en todas partes...» («Ecclesia», 536 (1951), 433-435).

Se ve que no todos pueden ascender al tercer grado. Pero todos tienen que alcanzar el cuarto, aunque se salten el tercero. En él está el cristiano, que configura los órdenes mundanos en razón de su fe en Cristo y de su incorporación a la Iglesia. Al estudiar las tareas de la Iglesia hemos visto que tiene también una frente al mundo. Es cumplida, sobre todo, aunque no exclusivamente, por los laicos, porque ellos, a consecuencia de su profesión están inmediatamente ordenados al mundo y lo cuidan, en consecuencia, por él mismo, por su propio valor y legalidad. El hecho de que en la tarea impuesta a la Iglesia de transformar los órdenes mundanos conforme al espíritu de Cristo, desempeñen un papel especial los laicos, no significa, como ya se ha dicho, un falso laicismo. Este consistiría en que el mundo fuera sustraído a la Ley de Cristo. Pero los laicos que se sienten especialmente responsables de que el mundo y sus órdenes sean configurados conforme al espíritu de Cristo, superan precisamente el laicismo anticristiano. Para ello necesita el laico no sólo buena voluntad, sino conocimiento serio y amplio de las cosas y voluntad de decidirse y obrar independientemente.

La tesis de la tarea mundana del laico se apoya en Santo Tomás de Aquino, que descubrió la independencia de la ciencia y de la cultura. Una configuración objetiva de los órdenes mundanos proveniente del conocimiento de las cosas es cumplir la voluntad divina del Creador. Tal voluntad puede ser lesionada de dos modos: por indeferencia frente al mundo creado por Dios y abandono de sus órdenes, y por caer en ellos irremisiblemente. La verdadera configuración del mundo exige a la vez entrega y distancia, la entrega en la distancia cumplida en el proceso que llamamos abstención y la distancia en la entrega que llamamos servicio. Y esto significa que en el esfuerzo de configurar cristianamente al mundo, en los trabajos del político y del financiero, está erigida la Cruz de Cristo en la que el hombre unido a Cristo crucifica el apetito de mando y la codicia, el orgullo y la vanidad. Véase § 217.

La actividad configuradora, que ocurre primeramente por el mundo mismo pero, en definitiva, por Dios, tiene una relación interna con la plenificación de las cosas, que Dios hará algún día. En cierto modo es un transcurso continuo y renovadamente emprendido, para dar al mundo la figura que le es propia, la figura que Dios ha pensado para él. Dentro de la historia es negado a ese esfuerzo el éxito definitivo. Pero Dios mismo concluirá el esfuerzo del hombre transformando el mundo en un nuevo estado de plenitud,

inaccesible dentro de la historia. En el mundo transfigurado pervivirán misteriosamente todas las configuraciones provisionales, de manera que el nuevo cielo y la tierra nueva darán eterno testimonio de los esfuerzos configuradores. Véase una exposición detallada de esta problemática en G. Philips, *Der Laie in der Kirche*, trad. por B. Häring y V. Schurr, 1955; F. X. Arnold, *Glaubensverkündigung und Glaubensgemeinschaft. Beiträge zur Theologia der Verkündigung, der Pfarrei und des Laientums* (1955), sobre todo, págs. 106-140; V. Schurr, *Theologie der Umwelt*, en: «Fest-Schrift M. Schmaus» (1957), 145-180; A. Mayer-Pfannholz, *Das Laientum im werdenden Kirchenbild*, en: «Catholica» 33 (1941), 88-97; Yves Congar, *Der Laie. Entwurf einer Theologie des Laientums*. Trad. por la comunidad de dominicos de Walberberg, Stuttgart, 1957; Al. Sustar, *Der Laie in der Kirche*, en: «Fragen der Theologie heute», trad. por Joh. Feiner, Jos. Trütsch y Franz Böckle (Einsiedeln, 1-57), 519-548; O. Semmelroth-L. Hofmann, *Der Laie in der Kirche. Seine Sendung, Seine Rechte* (Trier 1955); R. Spiazzi, *La missione dei laici* (Roma, 1952, 2.ª ed.); Idem, *Il laicato nella Chiesa. Problemi e orientamenti di teologia dogmatica* (Milano, 1957); Michael de la Bedoyere, *Die Würde des Laien* (Freibur. i. Br. 1956); M. Schmaus, vol. VII, § 314.

El campo de actividad de los laicos muestra también sus límites; tales límites están representados por los plenos poderes que sólo pueden ser adquiridos por la ordenación y transmisión de oficios, que, por tanto, sólo competen a los portadores del poder de orden y del poder de jurisdicción.

Esta comprobación tiene su importancia para juzgar de los portadores de oficios en comunidades cristianas no católicas. Según la doctrina católica sólo a la Iglesia ortodoxa (y a los viejos católicos) compete auténtico poder de orden y de jurisdicción, porque sólo entre ellos hay sucesión apostólica. De los demás grupos no se puede decir lo mismo, ni siquiera de los Anglicanos, como declaró León XIII. Esto tiene como consecuencia que en las comunidades cristianas no-católicas (prescindiendo de la Iglesia ortodoxa) no tienen pleno resultado salvador las acciones, para las que se requiere poder de orden o poder de jurisdicción. Y así, por ejemplo, fuera de la Iglesia católica y de la ortodoxa no es realizada la consagración eucarística. Tampoco la absolución es impartida válidamente. Esto no significa que tales acciones, no tengan ningún efecto salvador, que no sean nada en absoluto; no son gestos vacíos; pero hay que

negarles el efecto salvador que les compete dentro de la Iglesia católica. A tales acciones se pueden aplicar las palabras de Jesús: donde están reunidos dos o tres en mi nombre, allí estoy yo en medio de ellos (*Mt.* 18, 20). Es presupuesto el carácter bautismal de los reunidos. Y el bautismo puede ser administrado válidamente incluso fuera de la Iglesia católica, si los signos son puestos correctamente. Todo protestante puede, por tanto, administrar este sacramento fundamental. El hombre de buena fe es incorporado así a Cristo y puesto en el camino de la salvación. (Sobre los viejos católicos, véase, por ejemplo, K. Algermissen, en «*Lex. für Theol. und Kirche*» I (1957), 398-402.)