

LA PARTICIPACION DE LOS LAICOS EN EL GOBIERNO DE LA IGLESIA

Voy a tratar aquí de la parte que tienen los laicos en el reino de Cristo, participada bajo forma de poder propiamente dicho y, por tanto de autoridad de gobierno; y esto no en el orden de la sociedad temporal, donde es bien claro que la autoridad pertenece a los laicos, sino en el orden de la sociedad propiamente espiritual que es la Iglesia.

Según ciertos enunciados, la cuestión debería considerarse como resuelta de antemano y regulada en un sentido absolutamente negativo: «La masa del pueblo cristiano debe ser esencialmente gobernada, pues es incapaz, radicalmente, de ejercer ninguna autoridad espiritual, ni directamente ni por delegación» (1). «¿Cuál es el dominio de los laicos? Cazar, divertirse, recibir a sus amigos. Todo esto les atañe. En cuanto a mezclarse en los negocios de la Iglesia, no tienen el menor derecho» (2). Estos testimonios son del siglo XIX. Se encontrarían otros análogos en el siglo XIII y en el XIV (3), en la alta Edad Media o en la antigüedad patristica (4), y aún en nuestra época (5).

(1) DOM GUÉRANGER. *Essai sur le naturalisme contemporain* (cit. en *Extraits de Dom Guéranger*, por L. DIMIER, pág. 275).

(2) Carta de monseñor Talbot a Manning, en E. S. Purcell, *Life of Cardinal Manning*, Londres, 1896; tomo II, pág. 318. Monseñor Talbot, que se ocupaba de los asuntos ingleses en Roma y era muy ultramontano, reaccionó frente a cualquier atribución a los laicos de un papel activo en materias propiamente religiosas y denunció el artículo publicado por NEWMAN en el *Rambler*, «On consulting...», de minar las bases de la Iglesia.

(3) Véase, por ej., J. HASHAGEN. *Staat und Kirche vor der Reformation*. Essen, 1931, pág. 90.

(4) Véanse algunos testimonios en DABIN. *Le Sacerdoce Royal... dans la tradition...*, 1950, pág. 56.

(5) Podemos citar este texto de Pío X: «... Solamente en el Cuerpo

Pero en la época actual muchos han argüido con la participación y los derechos que tenían antaño los príncipes en el gobierno de la Iglesia para establecer una especie de tradición en favor del laicado: el papel que representaron en otro tiempo los príncipes ¿no ha pasado hoy día al conjunto del pueblo? (6).

Este último argumento podría recusarse, pero no podría negarse la exactitud de las bases históricas a que apela. Si interrogamos no sólo el principio general de la naturaleza jerárquica, no democrática de la Iglesia, sino también los hechos, encuentra en efecto, consistencia una posición favorable a una cierta actividad de los laicos. Nos ha parecido que únicamente una investigación histórica suficientemente llevada a cabo podría hacernos conocer ciertos elementos de la tradición de la Iglesia pertinentes al caso. Después de esto, aún nos quedaría la interpretación de los datos obtenidos a la luz de los principios generales de la eclesiología y sacar las conclusiones concretas que afectan, por lo menos, a algunas de las preocupaciones actuales. El asunto que hay que tratar aquí es demasiado importante, demasiado delicado para que se le pueda abordar sin la luz que le es apropiada, y que no es otra que la tradición de una Iglesia que en tal materia se expresa en los hechos tanto como en los textos doctrinales.

Una investigación acerca de la tradición concreta de la Iglesia (7) requiere nuestra atención sobre los cinco puntos siguientes:

1) PAPEL DE LOS LAICOS EN LA ELECCIÓN Y EN LA PROVISIÓN DE LOS CARGOS ECLESIASTICOS.—No se trata aquí ni de las elecciones

pastoral reside el derecho y la autoridad necesarias para promover y dirigir a todos los miembros hacia el fin de la Sociedad. En cuanto a la multitud, no tiene otro derecho que el de dejarse conducir y, como dócil rebaño, seguir a sus pastores» (encíclica *Vehementer*, 11 de febrero de 1906).

(6) Cartas recibidas por el autor del abate M., del P. B. (1946), del doctor Z. (1947).

(7) No existe, que sepamos, trabajo de conjunto sobre este punto que sea satisfactorio. Sin perjuicio de los documentos originales o de otros trabajos particulares, nos referimos aquí, sin comprometer nuestra opinión, a R. B. RACKHAM, «The position of the Laity in the Early Church», en *Essays in aid of the reform of the Church*, ed. por Ch. Gore, Londres, 1898, segunda edición, 1902. Reeditado en 1915 bajo el título *Reform in the Church of England*. Se citará aquí bajo RACKHAM, ed. de 1902 (págs. 30-78).

The place of the Laity in the Church, ed. por W. J. Sparrow Simpson.

de los cargos eclesiásticos en general, ni de la historia de esta institución, ni de las razones que la han hecho casi desaparecer completamente como modo de designación de los obispos. A todo ello se aludirá en estudio apropiado, pero nos ocurre, por otra parte, recordar cuál ha sido en todo esto la parte de los laicos, qué poder se les supone y a qué datos de la tradición católica responden.

El régimen de elección del episcopado en la Iglesia antigua es muy conocido en sus grandes líneas por la correspondencia de San Capriano (mitad del siglo III) y por documentos de fecha menos segura, pero que reflejan la tradición de los comienzos del siglo III: Cánones de Hipólito y Constituciones Apostólicas. San Cipriano enumera los elementos que garantizan una institución episcopal válida: el juicio de Dios, el buen testimonio de los clérigos, el sufragio del pueblo, el consentimiento de los otros obispos (8). ¿En qué consistía exactamente el sufragio del pueblo? Otro texto concerniente a la ordenación propiamente dicha precisa más sobre el objeto del consentimiento popular: «Episcopus deligatur plebe praesente, quae singulorum vitam plenissime novit et uniuscujusque actum de ejus conversatione perspexit» (9). Se trata de asegurar la promoción del más digno. Los fieles, que conocían bien los méritos de cada uno, debían, en su consecuencia, añadir su opinión a la del clero (10). Semejante es la razón que sugieren las Constituciones Apostólicas (11), o que se encuen-

Londres, 1918. Recopilación que contiene once capítulos redactados por el editor y por C. BAYFIELD ROBERTS, GORDON CROSS y N. P. WILLIAMS. Lo citamos bajo *Laity in the Church*.

P. G. CARON, *I Poteri giuridici del Laicato nella Chiesa primitiva*. Milán, 1948. Citado bajo CARON.

(8) «Factus est Cornelius episcopus de Dei et Christi ejus iudicio, de clericorum paene omnium testimonio, de plebis quae tunc adfuit suffragio, de sacerdotum antioquorum et bonorum virorum collegio...» Ep. 5. «... Nemo post divinum iudicium, post populi suffragium, post episcopum consensum, iudicem se non jam episcopis sed Deo faceret...» Ep. LIX, 5.

(9) Ep. LXXVII, 5. La expresión *deligatur* se refiere al vocabulario de Tertuliano, quien emplea *adlegari* en el sentido de ser asumido por elección y ordenación al orden sacerdotal.

(10) Véase Ep. XXXVIII, 1. Comp. LXIV, 1. LXXVII, 5.

(11) Libro VIII. C. 4: P. L., I. 1070-1071.

tra todavía en nuestros días en el texto de las ordenaciones (12). ¿No está, por otra parte, inspirada en el Derecho apostólico? Véanse *Hechos*, VI, 3, 7, *I Tim.*, III, 7. En San Cipriano se ve aparecer un segundo aspecto de la intervención del pueblo: su consentimiento. El texto de la *Epistola XIV*, 4, donde San Cipriano dice que no quiere obrar «sin el consejo del clero y el consentimiento de los laicos», se refiere a un contexto que precisaremos en el párrafo siguiente, expresa un valor y un aspecto del conjunto del papel de los laicos. Sin duda hay, incluso, que atribuir a la elección no tanto un papel de designación mayoritaria de un candidato, lo que es la idea moderna de la cosa, cuanto un papel de consentimiento en una persona designada tal vez de antemano por alguna señal, «*Dei et Christi ejus judicio*», como aconteció, por ejemplo, en Roma, en 236, para Fabián, sobre el cual descendió volando una paloma (véase Eusebio, *Historia eclesiástica*, VI, 29, y Rackam, pág. 47). Más tarde, en Occidente, a veces se vió la elección acomodarse a una sucesión hereditaria, lo que prueba que su sentido era de consentimiento a una elección. llevada a cabo de un modo u otro, más que una designación.

Este aspecto del problema tuvo siempre profundas raíces en la tradición. Según Clemente Romano, los hombres experimentados que los apóstoles o, después de ellos, otros hombres eminentes pusieron al frente de los cargos estaban instituidos «con la aprobación de toda la Iglesia» (XLIV, 3). Expresiones análogas se repiten en Hipólito, hasta tres veces en algunas líneas, al tratar de la ordenación de los obispos (13). La tradición que hemos encontrado en San Cipriano ha continuado, y era sagrada para

(12) La pregunta dirigida solemnemente al pueblo en las ordenaciones hoy día queda generalmente sin respuesta: se ha convertido en un rito. No obstante, se ha visto, por ejemplo, en la ordenación del 24 de diciembre de 1950, en Colombes, que tres laicos vinieron a testimoniar que el diácono candidato a la ordenación sacerdotal era digno de ser sacerdote en el pueblo cristiano. El rito ha conservado su sentido, basta con actualizarlo; pero, evidentemente, en la Iglesia todo debe hacerse con orden (1 Cor., XIV, 26-40).

(13) Tradit. apost. 2: «Que se ordene como Obispo a quien fué escogido por todo el pueblo. Cuando haya sido pronunciado su nombre y todos hayan mostrado su conformidad, el pueblo ha de reunirse con el Colegio de los sacerdotes y de los obispos que estén presentes el domingo. Con el consentimiento de todos estos le impondrán las manos...»

un obispo como San Agustín (14). Fué este aspecto del consentimiento el que la tradición pontificia y canónica conservará preferentemente. Los Concilios de Orleans, en 549, y de París, en 557, citan este principio del papa Celestino I: «Que no se imponga un obispo al pueblo contra su voluntad» (15). Podría citarse más de un ejemplo en que este principio fué aplicado. Si se ha de decir la verdad, desde el siglo IV y siguientes, sobre todo en Oriente, se tendía a restringir la intervención de la Iglesia local, en beneficio del Sínodo provincial (16). No obstante, el principio permanecía tal como le gustaba al papa León formularlo: «Qui prae-futurus est omnibus ab omnibus eligatur» (17). Retengamos este principio del consentimiento, que también encontramos en el orden sacramental como en el litúrgico.

No vamos a hacer aquí detalladamente la historia de la parte que han tenido los laicos en las elecciones episcopales (18), y mu-

(14) «In ordinandis sacerdotibus et clericis consensum majorem christianorum et consuetudinem Ecclesiae sequendam arbitrabatur.» POSSIMIUS, *Vita Augustini*, cap. XXI (P. L., 32-51).

(15) Celestino I, Epis. IV, c. 5. El texto ha pasado al Decreto de Graciano, C. XIII, D. LXI (Friedberg, I, 231): «Nullus invitis detur Episcopus». Y véase RACKHAM, págs. 72-73.

(16) Véase la referencia en Gr. Dix, *Apostolic Ministry*. Londres. 1946. página 248, núm. 1.

(17) Epist. X, 4 (P. L., 54, 628); cf. Ep. X, 6 (634), XIII, 3 (665), etcétera, y RACKHAM, 73. Compárese aún San León, Ep. Anastasio de Tealónica: «Ne civitas episcopum non optatum, aut contemnat, aut oderit, et fiat minus religiosa quam convenit cui non licuerit habere quem voluit» (P. L., 54, 574).

(18) Existen excelentes estudios de detalle y excelentes exposiciones de conjunto. Señalemos tan sólo entre éstas los artículos «Elección de obispos» (E. ROLAND), «Elección de papas» (T. ORTOLAN), «Papa» (V. MARTÍN, en el *Diccionario de Teología Católica*, respectivamente, tomo IV, B, col. 2256, 2281, 2281-2319, y tomo XI, B, col. 1896 y sigs.); el artículo «Elección de obispos», en el *Diccionario Apologético*, tomo I, col. 1343-1350 (G. MOLLAT); A. DUMAS, en la *Historia de la Iglesia* de FLICHE y MARTÍN, tomo VII, páginas 190 y sigs. (París, 1940). En estas exposiciones se encuentra la indicación de las monografías pertinentes, indicación que es fácil de completar, gracias a la *Revista de Historia Eclesiástica* y a otras revistas históricas.

Esta historia es evidentemente compleja, y hay que estudiarla en detalle según los tiempos y lugares. Sin embargo, desde el punto de vista que nos interesa, se pueden señalar algunos rasgos de conjunto. Pocos ejemplos ilustrarán mejor una conclusión que hemos encontrado más de una vez en la

cho menos las de las prerrogativas que han ejercido, a menudo por haberlas usurpado, en la provisión de los diversos cargos eclesiásticos (véase infra., párrafo 3). Estas cosas han dado lugar a tantos abusos, a tales contaminaciones con la política, que la Iglesia ha procurado evitarlas rechazando en lo posible la participación de los laicos en las elecciones episcopales, restringiéndolas.

presente obra: cuando la Iglesia organizó su propia vida libremente y según su genio propio, lo hizo de acuerdo con una disciplina en la que toda la comunidad era activa; pasada la época apostólica, en que la designación se hacía desde arriba por los apóstoles y luego por los hombres apostólicos (a quienes los apóstoles habían instituido), el nombramiento de los obispos fué objeto de una elección, en la cual clero y pueblo tenían su parte: la designación formal por el clero, más la aprobación y consentimiento por el pueblo, y ambas inspeccionadas por los obispos y los metropolitanos, que obraban como poder moderador (véase sobre el particular A. DUMAS, obra citada, pág. 191 y sigs). Desgraciadamente, al inmiscuirse exageradamente el poder temporal en estas elecciones quedó perturbado el orden de esta disciplina de la Iglesia. En primer lugar, fueron los príncipes de las nuevas cristiandades nacidas del hecho de la conversión de los bárbaros: a partir del siglo VI, en el reino franco, luego, más tarde, bajo los carolingios, los poderes seculares se subrogaron de hecho el nombramiento para las sedes episcopales. El título del tomo VII de la *Historia de la Iglesia* de Fliche y Martin, «La Iglesia en poder de los laicos», en modo alguno es mentiroso (véase este volumen, págs. 198-211). Bajo la feudalidad antigua, los grandes señores nombraban ellos mismos a más de la mitad de los obispos. La notable reforma de Gregorio VII se propuso y logró durante algún tiempo la restauración de la disciplina antigua, según la cual los principios canónicos fueron de nuevo puestos en vigor en forma inolvidable. Desgraciadamente, esto no duró, y para asegurar la independencia del orden eclesiástico contra la presión de los príncipes la Iglesia llegó a hacer de los nombramientos de los obispos un negocio puramente clerical. De un lado, los cabildos catedralicios eliminaron no solamente al pueblo de los fieles, sino también a los demás clérigos; de otro lado, el Papado se aseguró cada vez más los derechos de intervención, de confirmación, incluso de nombramiento directo, hasta que, al comienzo del siglo XIII, se reservó cada vez más el nombramiento de todos los beneficios, cosa que se convirtió en un hecho decidido bajo los papas de Avignon, juntamente con el abuso de fiscalidad conocido. De este modo, muy claramente, se ve que son las dificultades históricas, nacidas del abuso del poder de los príncipes, las que han hecho abandonar la antigua tradición, según la cual la Iglesia había regulado espontáneamente su vida cuando podía obedecer libremente a su propio genio. Esta espontaneidad la llevó a interesar activamente a toda la comunidad en su propia vida, según la condición de cada uno.

en fin, donde aún existen (19). Tan sólo en Oriente, donde la Iglesia, más que en Occidente, se siente como comunidad y como pueblo, e incluso como nacionalidad (20), es donde aún existe una cierta participación de los laicos en la designación de los obispos. Este es el caso de los melquitas hasta 1920, y aún hoy día el de los sirios, entre los cuales existe un derecho de presentación en terna en que intervienen laicos notables. León XIII admitió, igualmente, para los armenios la intervención del pueblo para recomendar un candidato. Pero un documento de Pío Nono, a propósito de estos mismos armenios, muestra la gran preocupación de la Iglesia y de la Santa Sede para que esta intervención de los laicos no se convierta en una cuestión de estructura y de Derecho constitucional (21).

De hecho, es muy claro que jamás el papel de los laicos ha sido considerado como informando en la Iglesia la propia estructura de la Iglesia, como constituyendo la jerarquía al instituir al obispo en los poderes de su cargo. Esto se ve desde la primera elección, en aquella de los siete, en que la tradición puso a los diáconos (véase *Hechos de los apóstoles*, VI, 3: «Nombrad de entre vosotros... a los cuales nosotros constituyamos en este ministerio») (22). Ningún texto antiguo (Hipólito, Cipriano) nos muestra nunca otra cosa más que una designación del más digno, en la que colabora todo el pueblo, y una colación de los poderes sagrados en que sólo interviene el episcopado. Jamás ha existido *el poder* de regencia en materia eclesiástica en los laicos; nada que determine o condicione la estructura sacramental y jerárquica de la Iglesia. Es extremadamente sensible que reivindicaciones aberrantes en este sentido hayan comprometido en la aurora de la época moderna un principio en sí serio, inscrito en la tradición más antigua, más pura y más constante: el principio de consentimiento, como tal principio, no de estructura, sino de vida, como ley concreta de todos los grandes actos de la vida eclesiástica, comenzando por la designación de los cargos supremos. En

(19) Véase *Dicc. de Theologia Catholica*, art. «Pape» (V. MARTIN), para el Occidente, col. 1898 y sigs.; para el Oriente, 1935 y sigs.

(20) Véase *Irenikon*. 1950, pág. 304.

(21) Sobre estos asuntos, artículo citado del *Dicc. de Theologia Catholica*, col. 1936 y sigs.

(22) BOSSUET, *Hist. des Variat.*, libro XI, núm. 120.

efecto, la tradición firmísima de la Iglesia ha sido siempre aquí la de unir al principio jerárquico (plano de la estructura) el del consentimiento comunal (plano de la vida). En lo sucesivo tendremos ocasión de darnos cuenta de lo que acabamos de decir.

2) PAPEL DE LOS LAICOS EN LOS CONCILIOS.—La cuestión es importante, pero no merece la reputación de delicada que tiene, pues es relativamente fácil llegar, sobre la base de una documentación suficiente, a afirmaciones coherentes y a conclusiones firmes, que pueden resumirse en algunos puntos muy sencillos.

No es que la cuestión de los concilios en sí misma sea tan simple como parecerían indicar los dos sentidos que tiene la palabra simplicidad, y aún se podría añadir: el simplismo de muchas exposiciones de nuestros manuales. En realidad, bajo la propia palabra de concilio o de sínodo han existido en el curso de la Historia realidades muy diversas (23): unos son los concilios provinciales del siglo III y siguientes; otros los grandes concilios ecuménicos; otros los sínodos nacionales de la alta Edad Media; otros los sínodos romanos; otros los concilios medievales de la cristiandad; otros los sínodos diocesanos.

El primer sínodo fué aquel de Jerusalén, hacia el año 51. El texto de los *Hechos* que nos habla de él pide ser examinado muy de cerca, y hay que distinguir muy cuidadosamente los diferentes momentos de aquella asamblea. El texto nos revela que la decisión (24) fué sólo de los apóstoles y hermanos antiguos (25), y que en aquel momento la multitud guardó silencio; así aparecen las cosas en los *Hechos* XV, 6. 12. 24. 28. y XVI, 4. Por el con-

(23) Uno se puede dar cuenta de esta diversidad leyendo, p. ex., la Introducción General del HEFELE-LECLERCQ o el artículo «Sínodos», de A. HAUCK (*Realencykl.*, tomo XIX, 262 y sigs.), o, si se quiere, nuestra breve noticia «Concilios», en *Catholicisme*.

(24) Véase D. STONE, *The Christian Church*, Londres, tercera ed., 1915, páginas 333-340, 347-348; SPARROW SIMPSON, *Laity in the Church*.

(25) Las razones aportadas por SPARROW (págs. 8-11) para leer así el texto de *Hechos*, XV, 23, parecen muy sólidas. Traducción aún más feliz del texto sería: «Los apóstoles y los presbíteros, vuestros hermanos...» (OSRY). Véase también J. COLSON, «El obispo en las comunidades primitivas» (*Unam Sanctam*, XXI), París, 1951, pág. 20, núm. 1. Por el contrario, CRAMPON trae: «Los apóstoles, los ancianos y los hermanos.» Este es un ejemplo del interés doctrinal de las cuestiones de crítica literaria y de traducción.

trario, a este momento de decisión precedió otro de contacto, de acogida y de información (XV, 4), seguido después por otro de publicidad, de difusión y luego de ejecución (XV, 22), en que el pueblo entero tuvo su parte, y es expresamente mencionado en este sentido. Puede decirse que, visto de este modo, el sínodo de Jerusalén es algo así como el tipo de la disciplina que dominará luego en la Iglesia, y del que vamos a resumir los principales pasos (26).

Conocemos demasiado mal los concilios antimontanistas de 160-175 y los que se reunieron en las últimas décadas del siglo II, a propósito de la cuestión de la Pascua, para saber exactamente la parte que en ellos tuvieron los laicos. Por el contrario, un conocimiento preciso de los Concilios provinciales africanos de mediados del siglo III y siguientes es cosa fácil. Nos encontramos aquí, por parte de San Cipriano, con aquella voluntad de amplia consulta que hemos ya examinado. En efecto, escribe a sus sacerdotes y diáconos que su deseo es «estudiar en común (con ellos) lo que exige el gobierno de la Iglesia, después de haber examinado todos juntos y de haber decidido acerca de ello exactamente...», «habiéndome hecho la regla desde el comienzo de mi episcopado de no decidir nada según mi opinión personal, faltándome el consejo y el sufragio del pueblo» (*Nihil sine Consilio vestro et sine consensu plebis mea privatim sententia gerere*) (27). Es evidente, pues, que el régimen de la Iglesia, a lo menos en esta instancia de información y consejo, consiste en interesar a toda la comunidad. Pero hay que ver más exactamente cuáles son las condiciones en el cuadro de los Concilios propiamente dichos del siglo III. Ciertos textos hablan simplemente de la presencia de los laicos y dejan incluso entrever que eran consultados; así, las actas del Concilio de 256 con motivo del bautismo de los herejes: *Cum in unum-*

(26) La mejor exposición de conjunto es la de D. STONE, op. cit., páginas 339-354. Después de la eliminación total de los autores galicanos, para encontrar una exposición que esté hecha verdaderamente sobre los textos hay que recurrir a los anglicanos. Nada de esto se encuentra entre nosotros, a no ser en las monografías eruditas. Véase también HEFELE-LECLERCQ, tomo I, A., págs. 23-41.

(27) Ep. XIV, 1, 2 y 4. Trad. BAYARD. Comp. Ep. XXXIV, 4, 1: «Tractanda... nom tantum cum collegis meis, sed cum plebe ipsa universa.» Véase aún Ep. XXII.

Carthagini convenissent... episcopi plurimi... Cum presbyteris et diaconibus. praesente etiam plebis maxima parte... (28). Parece que si el pueblo estaba presente no por eso era consultado. En la cuestión dogmática del bautismo de los herejes tan sólo intervenían los obispos; los laicos no solamente no votan, sino que parece que ni siquiera eran consultados (29). Por el contrario, en ciertas materias parecía acertado aclarar con ellos el juicio. Es el caso particularmente de la cuestión de los *lapsi*. Entonces los laicos, buenos conocedores de los casos, pueden intervenir útilmente, y el consentimiento de la comunidad entera en tal o cual reintegración no dejaría de haber sido alcanzado sin su intervención. Cuando se trata de la reintegración de los *lapsi*, Cipriano da expresamente lugar a la *Sententia* de los fieles. (30).

Lo que hemos observado en los Concilios provinciales africanos será en conjunto la disciplina de los grandes Concilios del siglo IV. En Elvira, en 305, están presentes los sacerdotes y firman detrás de los obispos (en Cartago sólo habían firmado los obispos): también estaban presentes los diáconos, pero permaneciendo de pie, igualmente que los laicos. Ahora bien, ni diáconos ni laicos firman. En Arlés, en 314, diáconos y clérigos inferiores asisten sentados y firman, según parece, en el lugar de los obispos ausentes: pero nada hace suponer la presencia de laicos (31). En Nicea, en 325, es cierto que Atanasio, aún simple diácono, intervino en muchas discusiones, y parece también incontrovertible que el partido arriano buscó el apoyo de filósofos laicos y sin duda éstos pudieron hacerse oír en la discusión del Concilio. Allí por primera vez tomó el Emperador parte personal en un Concilio, pero en las decisiones ningún laico tuvo voz. El Concilio propiamente dicho, como autoridad dogmática y canónica, estaba compuesto tan

(28) *Sententiae Episcoporum*, inter Op., Cypr., Comp. Ep. XIX, 2, 2: «Praepositi cum clero convenientes, praesente etiam stantium plebe... dispo-
nere omnia consili communi religione possimuss» (se trata de los *lapsi*).

(29) Véase SPARROW SIMPSON, *Laity in the Church*, págs. 45-51, aunque tal vez demasiado sistemático.

(30) Véase Ep. XVII, 3, 2 (dirigida a los *fratribus in plebe consistentibus*; XVI, 4, 2 (*acturi et apud nos et apud confessores ipsos et apud plebem universam causam suam*)).

(31) Véase D. STONE, op. cit., pág. 343-344.

sólo de obispos o de representantes de obispos ausentes (32). Tan sólo éstos, que eran sus miembros verdaderos, votaban.

Después de las invasiones bárbaras se organizó la Iglesia en forma de cristiandad, entrando en simbiosis con las sociedades temporales, bajo la tutela de sus jefes. Vemos así, en los Concilios celebrados en España o en la Galia desde el siglo VI, en los países anglosajones en los siglos VIII y IX, la presencia en los Concilios de laicos de calidad. Ya en Roma en 495, los nombres de dos laicos ilustres se leen entre las firmas; para el Concilio de Tarragona de 516 se invita a los sacerdotes a que lleven con ellos *aliquos de filiis ecclesiae saecularibus*; en Orange, en 529, ocho de las firmas van acompañadas de las palabras *vir illustris consensi et subscripsi*. Una manera semejante de proceder se instauró en los Concilios españoles del siglo VII y siguientes a partir del de Toledo de 589 (33). Los siglos siguientes a las invasiones bárbaras forman la época favorita de lo que suele llamarse los Concilios mixtos, es decir, que implican la presencia de una representación laica. Igualmente los Sínodos francos del siglo VII y los Concilios anglosajones de los siglos VIII y IX. Sería, sin embargo, un error enorme, al que se oponen en masa los hechos y los textos, creer que una nueva disciplina se había instaurado y que de ahora en adelante los laicos iban a ser miembros constituyentes de los Concilios *ex aequo* con los obispos. En un buen número de casos el sentido de la presencia de los laicos se nos indica con gran precisión. Al convocar el clero de su provincia para el Concilio de Epaón de 517, el obispo de Lyon precisa: *Laicos permittimus interesse; ut quae a solis pontificibus ordinanda sunt, et populus possit agnoscere* (34). El IV Concilio de Toledo de 633 da como razón de la presencia de los laicos la posibilidad que tienen de informar de los abusos (35). Volvemos, pues, aquí a las dos razones ya mencionadas, y, por otra parte, tan interesantes: la información y la publicidad. Ahora bien, cuando se estudian los Concilios francos y germanos, celebrados regularmente después del siglo V y que eran los verdaderos órganos del gobierno de las iglesias, se ve que

(32) CARON, 162-164; STONE, pág. 345.

(33) Véase RACKHAM, 67; STONE, pág. 350.

(34) MANSI, VIII, 556; HARDOUIN, II, 1046.

(35) Pfos. 3 y 4; MANSI, X, 617; HARDOUIN, III, 579-580.

los laicos asistían a ellos de pie, que no eran admitidos a deliberar, sino tan sólo a traer las quejas, las informaciones y los testimonios; después de la lectura de los cánones respondían a coro: «¡Amén!» (36). Todo esto, por otra parte, sin perjuicio de que haya habido Concilios en que no figuraba ningún laico, sino solamente obispos (37). Conclusiones semejantes podrían sacarse de los Sínodos papales celebrados en Roma, en Francia o en Alemania, de los cuales Gregorio VII hará particularmente uno de los instrumentos de su reforma: quería que los laicos acudieran a ellos en gran número (38), a fin de asegurar la reforma más amplia con su apoyo, consentimiento y cooperación.

Esta es la razón también de que a partir del Concilio de Letrán de 1215, e inclusive hasta el Concilio de Trento, hayan sido los Concilios esencialmente reformadores, y de una manera más general Concilios de la cristiandad, asambleas para procurar la unanimidad y para cuya eficacia (grandes decisiones referentes a las Cruzadas, paz de la república cristiana, etc.) era necesario el concurso de los prelados y de los príncipes empeñados en el bien de la Iglesia. La participación, pues, de laicos, y singularmente la de los príncipes, apareció como un rasgo esencial (39). La representación más universal posible de los diferentes «estados», de las diversas corporaciones, de los principales poderes soberanos o señoriales, apareció desde entonces como cosa esencial al Concilio y a su ecumenicidad. Desde comienzos del siglo XIII hasta el fin del XVI (todavía hasta Pío V), la presencia de los príncipes era considerada como normal en los Concilios *ubi agitur de fide, reformatione et pace* (40). El Concilio de Siena de 1423, que ciertos Papas han llamado ecuménico, deseaba que los laicos fuesen oídos en las dis-

(36) Es lo que se deduce del estudio de H. BARRON *Das fränkisch-deutsche Synodalrecht des Frühmittelalters*. Bonn. 1931.

(37) STONE, pág. 352.

(38) A. FLICHE, *La réforme grégorienne*, II. «Grégoire VII». Lovaina, 1925, página 207 y núm. 1.

(39) Este hecho ha sido notablemente analizado por A. HAUCK. «Die Rezeption und Umbildung der allgemeinen Synode im Mittelalter», en *Histor. Vierteljahrschrift*, 10, 1907, págs. 465-482. Véase también J. HASHAGEN, *op. citada*, págs. 381-382, 409, 436; G. TANGL, *Die Teilnehmer an den allgemeinen Konzilien des Mittelalters*.

(40) Véase HEFELE-LECLERCQ, tomo I, A., pág. 40.

usiones concernientes a los *casus fidei* (¿herejías llevadas ante la Inquisición?) *et si tractatur de matrimonio quia tales causae eos tangunt...* (41). Es evidente que bajo el régimen de cristiandad, en el cual la Iglesia y la Sociedad temporal eran como los dos lados de un mismo cuerpo, antiguos y muy tradicionales puntos de vista eran compatibles con prácticas dependientes directamente de la especie de simbiosis así establecidas entre lo espiritual y lo social... Se sabe, por lo demás, que el Concilio vaticano de 1869-1870 ha vuelto al sentido antiguo, el de los grandes Concilios ecuménicos dogmáticos, y que ningún laico ha sido invitado a participar en él bajo ningún título.

Tenemos, pues, que concluir, en lo que concierne a la participación de los laicos en el Concilio :

1.º El régimen concreto de la Iglesia es tradicionalmente un régimen no de decisión personal solitaria, sino de consejo. El obispo aparece en San Ignacio rodeado de su *presbyterium*. Los laicos no son habitualmente y de derecho parte de tal consejo, pero a él pertenecen, según se ve en San Cipriano, y posteriormente cada vez que pueden aportar informaciones valiosas en las materias que les conciernen : juicio sobre la reintegración en la comunión de la Iglesia, cuestiones mixtas, cuestiones acerca del matrimonio, reforma de los abusos... San Juan Crisóstomo veía en los laicos consejeros del obispo (42).

2.º Los laicos en el Concilio no ocupan posición de constituyentes ni son jueces de la fe. Según la tradición antigua, ni votaban ni firmaban. Pero además de su papel de informa-

(41) HAHAGEN, op. cit., pág. 381. Ciertos canonistas medievales, como RICARDUS DE LAZY (Ricardus Anglicus), creían poder apoyarse en ciertas decretales para establecer el principio de que «ubi de causa fidei agitur tam laici quam clerici debent interesse» (cit. por W. ULLMANN, *Medieval Papalism, The Political Theories of the Medieval Canonist*, Londres, 1949, págs. 21 y 214). La referencia hecha por RICARDUS al decreto *ad abolendam* de Lucio III (C. 9, X, V. párrafo 7, Friedb; II, 780-782) nos confirmaría en la idea de que se trata de causas judiciales e inquisitoriales de herejía.

(42) En 2 Corp., hom. 18, núm. 3 (P. G., 61, 527-528). Véase S. TROMP, «De corpore Christi mystico et Actione cath. ad mentem S. Johannis Chrysa», en *Gregorianum*, 13, 1932, págs. 353-355, comp. DABIN, 551-552.

ción y consejo desempeñaban otro de consentimiento y de difusión.

Papel de consentimiento. Pronuncian el *amén* a las decisiones de la Iglesia y a su gobierno jerárquico, lo mismo que lo pronuncian en los actos litúrgicos, que son jerárquicos; pero encuentran su complemento en su consentimiento. Como se ha dicho de manera a la vez expresiva e imprecisa, este *amén* no puede ser un *amén* totalitario (43), lo cual es verdadero en uno y otro caso; pero en ninguno de los casos el *amén* del pueblo crea la validez de la operación jerárquica, aunque en los dos casos está vivo, sale de dentro. Esta cualidad, cuando se trata de decisiones, exige que las investigaciones legítimas hayan podido ser expuestas, defendidas, que la discusión misma haya sido posible. Explicaremos en otra parte el antiguo principio canónico: *Quod omnes tangit ab omnibus tractari et approbari debet*.

Un papel de publicidad y de difusión. Los laicos están ahí presentes para que lo que debe ser común a todos pueda realmente serlo o llegar a serlo: para que la comunidad se exprese en lo que la atañe, conozca de lo que se trata y pueda adaptarse a la decisión tomada y hacerla que tenga todo su efecto. Sin duda es a este papel al que se refiere aquella *custodia disciplinae* que San Juan Crisóstomo atribuye a los laicos (44). El gran obispo creía que los laicos constituyen de tal manera parte de la disciplina de la Iglesia que les corresponde el celo por aplicarla, como que son colaboradores con los ministros en la organización de la asamblea, del culto (hacer llegar a las gentes a su hora, agruparlas, hacer que terminen los asuntos seculares en el momento de los oficios, ayudar a la disciplina de los oficios, tal como ponerse de pie, sentarse o arrodillarse, etc.) y hacer observar fuera, además, las reglas públicas, de buena conducta, etc.

Estos diferentes rasgos son bien claros en el Sínodo de Jerusalem, después de los Concilios africanos y de la cuestión

(43) R. MOREL, en *Esprit*, febrero 1949, pág. 215.

(44) Véanse los textos en S. TROMP, art. cit., págs. 350-353.

de los *lapsi*. Puede considerárseles como perteneciendo al régimen o tipo concreto de la Iglesia. Tienen valor directivo para todo esfuerzo cuidadoso de autenticidad.

3) PAPEL DE LOS PRÍNCIPES EN LA IGLESIA.—El asunto es inmenso; sobrepasa los límites razonables de una monografía muy detallada, y con más razón las posibilidades de un rápido párrafo; pero dejando de lado el problema monumental del papel de los Emperadores bizantinos y limitándonos al Occidente y al período decisivo que va de Carlomagno a la Reforma, no es en verdad una minucia pretender aportar en algunas páginas una información valiosa. Existe, sin embargo, una máxima en la que pueden resumirse otras muchas: lo que es necesario hay que hacerlo pronto. Puesto que es preciso intentémoslo. Además sólo tenemos que seguir la obra de J. Hashagen (45), sin omitir otras excelentes fuentes de información. Hashagen se propone mostrar que el *Kirchenremigent*, instaurado por la Reforma luterana, y según el cual el príncipe regula la vida concreta de la Iglesia en su territorio, venía preparándose de siete siglos atrás, en una situación de hecho que se había venido afirmando en este sentido. Para probar su tesis nos ofrece una verdadera recopilación de las prerrogativas o de las pretensiones de los príncipes en materia eclesiástica.

Podemos dejar de lado la cuestión de los Emperadores bizantinos, pero no podemos evitar aludir como a uno de los orígenes de las ideas occidentales el carácter sagrado de que aparecía revestido el Emperador (46) y una cierta tradición imperial, sólidamente establecida en Constantinopla, del *jus in sacra* de los príncipes (Hash., 370). Carlomagno (Hash., 372), los *principes norman-*

(45) J. HASHAGEN, *Staat und Kirche vor der Reformation. Eine Untersuchung der vorreformatorischen Bedeutung des Laieneinflusses in der Kirche*. Essen, ¿1931? Cit. en HASH.

(46) Véase J. KAMPERS, «Rex et Sacerdos», en *Hist. Jahrbuch*, 45 (1925), páginas 495-515; A. HARNACK, «Christus praesens. Vicarius Christi...» *Sitzungsber. d. Preuss. Ak. d. Wiss. Phil. hist. Kl.* 34, 1927, págs. 415-446; L. BRÉHIER, «Iereus Kai Basileus», en *Mémorial L. Petit*, París, 1948, pág. 41. Sobre el uso que León XIII hacía de esta fórmula, véase G. B. LADNFC, «Origin and Significance of the Byzantine Iconoclastic Controversy», en *Medieval Studies*, 2, 1940, págs. 135 y 140. Aplicación en Occidente: HASHAGEN, 494 y sigs., 497 y sigs. (Carlomagno), 504.

dos (373), los Emperadores germánicos (373-374), intervinieron verdaderamente *in sacris*. En el régimen de simbiosis entre la Iglesia y la Sociedad temporal, característico de la cristiandad, un príncipe como Carlomagno regía verdaderamente el pueblo de Dios, reunía Concilios, promulgaba cánones, decretos litúrgicos. hacía de sus capitulares verdaderos documentos eclesiásticos (47). Realmente rigió la Iglesia en su vida ordinaria (48). Pero es justo notar que la opinión general y los príncipes mismos han reconocido generalmente un límite que no se debía franquear: aquel del derecho divino de los dogmas, dominio propio del sacerdocio. Los rasgos en este sentido abundan y se recogen incluso en la vida de los Emperadores germánicos, de los Staufen, incluso del propio Feodrico II (véase el caso de Luis de Baviera en Hash., 375-381). En los Concilios, hasta en aquellos del período conciliar en que las reivindicaciones se inclinaban más a favor de los clérigos y de los doctores que en favor de los laicos, no se daba voz a estos últimos (Hash., 381-392). No obstante, fué en los siglos XIV y XV cuando las pretensiones de los príncipes se afirmaron al máximo. El cuadro y la ocasión fué el profundo desarreglo de la cristiandad como consecuencia del gran Cisma, tanto como las pretensiones de reforma continuamente desoídas (49). Múltiples intentos de reforma dieron ocasión a los príncipes de ocuparse en cosas propiamente eclesiásticas: liturgia, culto, reforma de la predicación, recluta y disciplina de las Ordenes religiosas, etc. (Hahagen, 398-405). Al mismo tiempo que se creaba de este modo un derecho se formulaba una teoría, en cuyos términos, en caso de debilidad de la Iglesia y de necesidad, el Príncipe podía obrar en el dominio eclesiástico y viceversa, pues uno y otro, príncipe e Iglesia, son miembros de un mismo cuerpo, que pueden suplirse

(47) Véase, por ej., P. FERNESOLLE, *De la civilisations chétienne*, París, 1945, págs. 114-131; J. LECLER, *L'Eglise et la souveraineté de l'Etat*, París, 1947, páginas 76 y sigs., 124. Para la época que va desde el período carolingio hasta la lucha por las investiduras, véase cómo se expresa en el mismo sentido K. H. Ganahl, *Studien z. Gesch. d. kirchlichen Verfassungsrechts im X. und XI. Jahrhundert*, Innsbruck.

(48) *Rector Ecclesiae*: Ep. 136. 143: *Mon. Germ.*: Ep. IV, 205. 209. 224. Honorius decía simplemente que hacían falta dos espadas para el «régimen ecclesiae» (*Summa Gloria*, 26: *Mon. Germ. Hist. Libelli de Lite*, III, 75).

(49) Véase J. HALLER, *Papsttum und Kircheareform*, vol. I (único aparecido), Berlín, 1903.

en sus debilidades respectivas: teoría de la *epiquie* (Hash., 431-436).

El carácter sagrado de los Reyes y de su poder se fundaba evidentemente en la consagración (Hash., 424 y ss.). La consagración ha sido ciertamente para los clérigos un medio de llevar a los Reyes a la Iglesia, a la sujeción de la consagración. Pero también ha sido invocada por los príncipes como el fundamento no solamente de deberes, sino de derechos. Aquellas vestiduras sagradas, aquella dalmática, aquella mitra que les imponían, aquellas unciones y aquellas oraciones con que se las acompañaba. Aquellos títulos verdaderamente sacros y sacerdotales que se les daban hacían de los Reyes y de los Emperadores verdaderos ministros eclesiásticos (Hash., 505-515) (*Participem ministerii nostri...*). El misterioso «anónimo de York» asimilaba completamente en pleno siglo IX el Soberano al orden sacerdotal: *Quare non est appellandus laicus quia Christus Domini est... Quare et peccata remittere et panem et vinum in sacrificium potest offerre, quod utique facit in die quo coronatur* (Hash., 519). Fórmulas que no eran del todo aisladas o extrañas... (50).

La Iglesia reaccionó. Llamó la atención acerca de que el Emperador, si bien es hijo de la Iglesia, no es un prelado que la dirija; negó el carácter sacerdotal del Rey (Hash., 527-529). Pero los príncipes legislan e intervienen con todo su poder, como si fueran verdaderos Papas en sus tierras (Hash., 550-557). Los reformadores del siglo XVI no tuvieron sino recoger esta tradición, esta especie de jurisprudencia, para hacer con ella diversas teorías acerca de las *Landes-Kirchen* bajo la administración del príncipe y del *jus reformandi*. El régimen de las *Landes-Kirchen*, iglesias de los principados o iglesias de una comarca, es el de aquellas comunidades cuya vida exterior, legislación e incluso expresiones doctrinales están reguladas y sancionadas por el poder político de una provincia soberana. En el fondo el *jus reformandi* no es, en el plano del Derecho público que expresa una realidad de hecho, más que la ratificación de este régimen, su expresión, como aparece en el famoso principio *Cujus regio, illius et religio*. La expre-

(50) HALLER ha demostrado que el ejemplo inglés determinó la ideología de los doctores parisienses del comienzo del siglo XV. Juan Juvenel, de los Ursinos, escribía a Carlos VII: «Vuestra Majestad no es simplemente una persona laica, sino un prelado eclesiástico, el primero de vuestro Reino después del Papa, el brazo derecho de la Iglesia.» HASH., 545.

sión *jus reformandi* no aparece expresamente antes de 1540; forma parte, como la palabra *confesión* en el sentido de comunidad o Iglesia, de aquel vocabulario del Derecho público imperial o germánico que se hizo necesario por la situación de los territorios del Imperio en Alemania. Subyacente, pero aún no nombrado en la Paz de Habsburgo de 1555, el *jus reformandi exercitium religionis*, es decir, el derecho del príncipe de regular las formas de doctrina y de religión observadas sobre el territorio de sus Estados fué luego una de las bases de la Paz de Westfalia en 1648 (art. 5.º, párrafo 30), y ciertamente una de las razones mediante las cuales pudo la Santa Sede protestar contra aquélla (bula *Zelo Domus Dei* de 20 de octubre de 1648) (51).

De hecho nos encontramos aquí en una cierta continuidad material y al par en ruptura profunda con la tradición católica. Lo que hemos dicho más arriba muestra que no se puede negar una cierta continuidad material. Hoy día difícilmente nos hacemos idea del punto hasta el que la Iglesia, bajo los príncipes cristianos, tomó una forma de pueblo de Dios, concretamente identificada con la sociedad política. No fué en vano el que tan frecuentemente, y en particular en la época carolingia, se evocaran los nombres y los ejemplos del Antiguo Testamento: Carlomagno era Josías, todo Rey cristiano era David y Salomón... (52). Las reformas protestantes, principalmente las de Zwinglio y Lutero, eliminando la Iglesia como institución y como conjunto de mediaciones de la gracia, redujeron prácticamente la idea de la Iglesia a la del pueblo fiel bajo la ley verdadera de la fe (53): la Iglesia volvería a ser el pueblo de Dios en un territorio dado, se volvería a oír de nuevo

(51) Sobre la historia del *Jus reformandi*, véase O. KLOPP, «Reformation», en las *Akten* del V Congreso de Sabios Católicos, Munich, 1901, página 13, y «Was ist Reformation?», en *Hist. polit. Blätter*, 129, 1902, páginas 632-648; B. VON BONIN, *Die praktische Bedeutung des jus reformandi. Eine rechtsgeschichtl. Studie*, Stuttgart, 1902.

Texto del Tratado de Westfalia en MIRBT, *Quellen Gesch. des Papsttums* .. número 521; texto de la bula de Inocencia X, *ibid.*, núm. 529.

(52) Carlomagno: Josías. Véase L. HALPHAN, «L'idée de l'Etat sous les Carolingiens, en la *Revue Histor.*, 185, 1939, 64. Sobre el tema, David, Salomón, etc.; HASH., págs. 496-497, 507, 511, 521, 523 (Federico II !), 538 (Philippe le Bel !).

(53) Véase *Vraie et fausse réforme*, tercera parte (de próxima aparición en castellano, editado por el Instituto de Estudios Políticos).

hablar de Josías, del nuevo Ezequías... Ciertamente estos ejemplos del Antiguo Testamento no han dejado de pesar en la conciencia cristiana. Desde el momento que por el hecho de que los príncipes cristianos, al aceptar la ficción de un pueblo entero cristiano y bajo la especie de imperio, aceptasen al par el desarrollo de una historia única que fuese justamente la de la ciudad de Dios o de la Iglesia (54) y se viese a los Reyes ejerciendo de un cierto modo, a saber: por medio de su poder propio, el gobierno de la Iglesia (*régimen ecclesiae*), era fatal que se les reconociera también el derecho y el deber de la acción reformadora dentro de la Iglesia. Los príncipes eran en aquel único cuerpo cristiano uno de los dos miembros principales (55), y en él debían operar, para el bien único del cuerpo, según su poder propio. Esta es la razón por la que desde el principio la ideología del príncipe cristiano, vicario de Dios para el *régimen* de su pueblo, contó entre las atribuciones del Emperador aquella que consistía en eliminar las herejías y en «reformar» el cuerpo según las normas de la salud. «Reformar»: la palabra está ya en Aponius al comienzo del siglo v (56). Desde entonces incluso los teólogos, canonistas u hombres de iglesia más decididamente partidarios de la independencia y la superioridad de lo espiritual, alientan la acción reformadora de los príncipes cristianos (57). No es de extrañar que estas ideas se hayan hecho

(54) Aludo al célebre texto de OTHON DE FREISING, en su *Chronicon* de mediados del XII: «A partir de este tiempo (el advenimiento de Constantino), dado que no sólo todos los hombres, mas también los emperadores, fuera de algunas excepciones, eran católicos, creo que escribo la historia no sólo de dos ciudades, sino también, por así decirlo, de una sola que llamo la Iglesia...» (trad. E. GILSON, en *Dante et la Philosophie*, pág. 209).

(55) De ninguna manera se confundían los dos poderes, sino que se hacía de ellos un mismo cuerpo y se les aplicaba a producir el mismo y único bien. Entre los innumerables textos, notemos tan sólo esta primera frase el *De Institutione regia*, de JONÁS D'ORLEANS: «Sciendum... quia universalis Ecclesia corpus est Christi... et in ea due principaliter existant eximie personae, sacerdotalis videlicet et regalis...» (ed. Reviron, pág. 134).

(56) «In tantum religiosissimi reges, vices Dei agentes in terris, caput christianae plebis esse noscuntur, ut, si quando morbo haereticae contagionis aut persecutionis ecclesiae corpus coeperit infirmari, ipsorum auctoritate ad pristinam sanitatem reformatur.» Citado por HARNACK, *Christus praesens. Vicarius Christi*, pág. 438.

(57) Por eso el cardenal Humbert, celoso propugnador de la reforma gregoriana, dice que los príncipes que favorecen la reforma van al cielo, y

corrientes, como lo hemos visto en Hashagen, y que un adversario tan decidido de Lutero como el franciscano Thomas Mürner haya reconocido francamente en su tiempo el derecho de los laicos a ocuparse en la reforma de la Iglesia si los clérigos no la hacían (58). Mucho después de Lutero todavía vemos con frecuencia que ya los preladados o ya excelentes religiosos hayan recurrido al poder del príncipe para llevar a cabo reformas, particularmente las de las casas de religiosos (59).

Esta breve reseña histórica nos ha permitido apreciar en pocas palabras el papel de los príncipes en la Iglesia :

1.º Este papel de los príncipes se ha desarrollado en el cuadro de una ideología relativa al hecho de la «cristiandad», es decir, no de una confusión de poderes, sino de su concurso o simbiosis en el interior del cuerpo único, el de la República cristiana, del orden cristiano, en el cual estos dos poderes eran como dos brazos de un mismo cuerpo. Esta ideología todavía ha sido reforzada, pero también entorpecida, por el hecho de que bajo el régimen feudal *poder* y *posesión* aparecieron y como ligados incluso en la ambivalencia de palabras como *honor* y *dominium*. De aquí surgió una agravación de la penetración de los príncipes en las cosas eclesiásticas, las cuales dependiendo de ellos para su consistencia temporal, aparecieron mal separadas de ellos en su realidad espiritual.

2.º Todo esto seguramente dió lugar a un gran número de abusos. Muchos de los rasgos referidos arriba representan abusos al mismo tiempo que cosas normales, sobre todo en los momentos en que las instituciones espirituales han mostrado una lastimosa debilidad (en los siglos XIV y XV). Todo ello ha dado también lugar, sobre todo cuando las instituciones espirituales se revigorizaron, a muchas disputas. No

que si la rechazan hay que apelar a los pueblos para que éstos la hagan. Véase A. MITHEL, «Die folgenschweren Ideen des Kardinals Humbert und ihr Einfluss auf Gregor VII», en *Studi Gregoriani*, I, Roma, 1947, pág. 85.

(58) Véase J. LORTZ, *Die Reformation in Deutschland*, tomo II, pág. 161.

(59) Por ej., papel de María de Médicis, de Luis XIII, de Richelieu, en la reforma dominicana del P. Michaelis. Véase M. GASNIER, *Les Dominicains de St. Honoré*, París, 1950.

se pasó sin dificultad al esquema, por otra parte susceptible de muchas interpretaciones, que presenta la relación entre lo temporal y lo espiritual como análogo al del cuerpo y el alma, en un tiempo en que se vivía la idea de que ambos eran como dos lados de un mismo cuerpo.

3.º El papel de los príncipes en la vida de la Iglesia ha valido tanto como han valido los príncipes. Desde el punto de vista estatutario, sin embargo, se puede decir que ha quedado radicalmente sano allí donde concurrentemente con la ideología de la Iglesia como pueblo de Dios se ha conservado muy viva la idea de la Iglesia como institución u orden de los medios de la gracia. De hecho, en efecto, se señalaba el límite de las realidades sagradas como orden de la competencia propiamente jerárquica. Por el contrario, allí donde la Iglesia, con los movimientos democráticos o conciliares y luego de modo definitivo con las reformas protestantes, era concebida de manera preponderante e incluso exclusiva como siendo simplemente el conjunto de los creyentes, como una comunidad de hombres que profesan la verdadera doctrina, el poder del príncipe o del magistrado civil llegó a ser exclusivo, autónomo y desde el punto de vista eclesiástico propiamente anárquico.

4.º En cuanto a hacer aplicación de estos datos al caso de los laicos de nuestra época conviene no perder de vista la evolución de las cosas en la Edad Moderna. Del lado de la sociedad temporal hemos asistido a un rompimiento de la unidad espiritual medieval. De un modo definitivo, después de las reformas protestantes, acompañadas y seguidas de la constitución de un mundo humano de incrédulos, las sociedades modernas han perdido en su conjunto la unanimidad espiritual que de un modo real o más o menos ficticio permitían las simbiosis de lo temporal y lo espiritual en un cuerpo único. Estas simbiosis existen todavía en algunos países como España, Argentina y las naciones musulmanas; pero la corriente general de la Historia es diferente.

4) PAPEL DE LA COMUNIDAD EN LA REGULACIÓN DE SU PROPIA VIDA.—Los laicos intervienen aquí de manera muy efectiva. Primeramente por virtud de un título común, a veces sólo indirecto.

que consiste en su actividad legislativa o gubernamental en el fuero de la vida civil. Al hacer las leyes, al aplicarlas, sobre todo en ciertos terrenos, obran externamente sobre la Iglesia, entregan o defienden, traicionan o mantienen sus baluartes. La acción parlamentaria, la obra jurídica social, apologética, de los grandes católicos, comprometidos en el combate por Dios, en las lindes inmediatas de la Iglesia, muestra qué puede ser en este grado primero y elemental el papel de la comunidad en la regulación de su propia vida (60).

En el orden interno de la Iglesia podían los laicos obrar directamente merced a la parte que tomaban en los Concilios. Hemos visto que puestos en el trance de aportar a la Iglesia informaciones y consejos no tenían, sin embargo, voz decisiva: pero hay que añadir que desde el siglo IV al XIV sobre todo la influencia de los Emperadores bizantinos ha sido grande en los Concilios, los cuales aparecen como una especie de Senado del Imperio, en el que se trataban las cosas religiosas (61). Homologaban las decisiones de los Concilios del Imperio (ecuménicos) a las leyes del Imperio. Este tiempo ha pasado: los laicos ya no son invitados a los Concilios y la cláusula del ceremonial de los obispos en la que se prevé asientos para aquellos que han de venir es tan sólo un recuerdo del pasado. Veremos después que no existen formas modernas, vivas y eficaces que equivalgan a las formas antiguas.

En todo caso hay que decir que existen dos formas según las cuales las comunidades básicas, y finalmente, a lo menos en una gran medida, los laicos cooperan activamente a la regulación de su propia vida: la costumbre, a la que hay que atribuir la parte admitida procedente de las particularidades locales y la iniciativa desde abajo.

Por su origen, su finalidad y su naturaleza, el Derecho canónico, que regula la vida de la Iglesia, es ante todo un Derecho sacramental. Hemos visto más arriba en este hecho la razón principal por la cual es también en primer lugar un Derecho clerical. Pero

(60) Véanse algunas páginas acertadas de G. GOYAU. *Le rôle des laïques dans l'Eglise* (Etudes relig., Bruselas, diciembre 1920), págs. 11 y sigs.

(61) Véase F. DVORNIK. «De auctoritate civili in conciliis ecumenicis», en *Acta VI Conv. Velehrad*, Olomuc, 1935, págs. 156-167.

como ha sido señalado acertadamente (62), la Iglesia no es sino una institución, una *Heilsanstalt*, en la cual los fieles no tienen sino recibir la aplicación de los medios objetivos de la gracia. Es una comunidad que estos miembros forman activamente sobre la base de la obligación bautismal. Y la comunidad en la Iglesia tiene una parte en la creación del Derecho, pues éste a menudo tan sólo formula las tradiciones y las costumbres. La costumbre es, en las condiciones que voy a precisar, un derecho nacido desde abajo que hacen también los usuarios, es decir, los laicos. ¿Acaso el Decreto de Graciano no la definía como «un cierto derecho establecido por las costumbres»?

Durante mucho tiempo no se la distinguió de las tradiciones; durante largo tiempo no se ha buscado su valor fuera de la autoridad prestigiosa a la cual, a través de la oscuridad de muchos siglos, se la refería globalmente, es decir, a las tradiciones mismas (63). Las teorías no han aparecido hasta la mitad del siglo XII, y llevan, por tanto, la señal de aquella época, en la que existe un notable equilibrio entre la aportación del sujeto y las exigencias del objeto, entre la iniciativa o el acto personal y lo dado o la autoridad... ¿Se trata de una influencia del Derecho romano, favorable aquí a la comunidad popular, o es más bien la influencia de las ideas sociológicas de Aristóteles lo que domina? Más de un teórico de aquel tiempo, y en una cierta medida Santo Tomás, ven en la costumbre el producto de esta soberanía, que reside primeramente en el cuerpo político mismo, y el fruto de una razón o de una especie de poder legislativo inmanente al pueblo mismo (64). Esta proposición es tanto más notable cuanto que las comunidades se regían

(62) W. BERTRAMS, S. J., «Die Eigennatur des Kirchenrechts...» en *Gregorianum*, 25, 1946, págs. 527-566. Véase, sobre todo, págs. 555 y sigs.

(63) Seguimos aquí la investigación de R. WEHRLÉ, *De la coutume dans le Droit canonique. Essai historique s'étendant des origines de l'Eglise au pontificat de Pie XI*. París, 1925. Véase también A. VAN HOVE, *De consuetudine*, Malines, 1933.

(64) Véase WEHRLÉ, pág. 189; S. THOMAS, págs. 247, 252. au XIVe. s. JEAN ANDÉ, BOICH, su discípulo. Comp. J. LECLER, «Les théories démocratiques au moyen âge», en *Etudes*, 225 (octubre 1935), págs. 12-13 y 17. El P. LECLER cita de Santo Tomás, *Sum. theol.*, I-II, q. 90, art. 3, 95, art. 4; de *Reg. princ.*, I. 1. Para Santo Tomás hay que referirse, no obstante, a *Sum. Theol.*, I-II, q. 97, art. 3. que es el lugar propio de su pensamiento y la autoridad acostumbrada.

entonces en gran parte por la costumbre (65). Sin embargo, lo que era cierto en el orden natural éralo mucho menos en el orden propiamente cristiano o eclesiástico. En el orden natural es la autoridad, en su forma positiva, un órgano que se da a sí mismo el cuerpo político por necesidad, pero es también la capacidad que tiene de organizarse a sí mismo; en el orden positivo de la salvación la autoridad está dada juntamente con el cuerpo, de tal manera que, a lo menos lógicamente, es anterior a él; el orden del Derecho es en lo esencial un orden positivo ligado al hecho jerárquico y con el mismo sentido que él. Una aplicación material a la Iglesia de aquello que en el Derecho había de favorable a la comunidad, arrancando de abajo arriba, según el viejo Derecho romano, o sacado de los principios sociológicos de Aristóteles, hubiera disuelto el orden católico. Este había sido siempre puesto a salvo, a lo menos por la cláusula de la autoridad superior de la costumbre de la Iglesia romana, o mejor dicho de la autoridad apostólica. Un elemento no más voluntarista, sino más positivo, constituye el genio profundo —su naturaleza misma— del Derecho canónico. También los canonistas han buscado más allá de toda aportación del Derecho romano o de la sociología aristotélica cómo definir los límites y las condiciones de validez de este derecho, nacido de abajo arriba, que es la costumbre, en el orden de la vida eclesiástica, que es el orden del Derecho canónico (66). De este modo se ha tomado el camino, a través de intermediarios y de las vicisitudes cuya historia no hay que hacer aquí, hacia aquello que constituye la posición mantenida por el Código de Derecho canónico de 1917 (67). Todo el valor obligatorio o legal de la costum-

(65) Véanse R. W. CARLYLE y A. J. CARLYLE, *A History of Medieval Political Theory in the West*. Edimburgo y Londres, tomo V, 1928, págs. 48 y sigs.

(66) Véase WEHRLÉ, págs. 253 y sigs. VAN HOVE ha corregido sobre este punto a WEHRLÉ, quien atribuyó el cambio a Nicolás de Tedeschis (el Panormitano). El cambio estaba ya en Rufino.

(67) Cán. 5 y 25-30. A decir verdad, tanto estos Cánones del Código como lo que los canonistas han escrito sobre el asunto, nos parece excesivamente dominado por la cuestión del valor legal de la costumbre, del principio y de las condiciones de este valor legal. Mas, desde el punto de vista de una sociología religiosa o de una teología de la vida de la Iglesia, el interés de la costumbre sobrepasa este punto de vista extremadamente jurídico. Desgraciadamente, se han hecho pocos estudios sobre ambos puntos de vista.

Desde el punto de vista estrictamente legal, que es el del Código, una

bre procede de arriba, de la aprobación dada por los superiores legítimos, según las diversas formas previstas por el Derecho. No hay, hablando propiamente, *Derecho de abajo arriba*.

Aun incluso tomada desde este punto de vista estrechamente legal, la costumbre introduce en el Derecho superior un modo de origen y de determinación que marca en la vida de la Iglesia la realidad de una fuente legal, originada desde abajo. El pueblo de los fieles no puede conferir a las reglamentaciones que espontáneamente se da un valor jurídico de ley. Pero en muchos casos el problema no se pone de este modo. Se trata de encontrar una manera de hacer común, que sea para una comunidad una forma de existencia y de acción concreta, y esto es todo. La autoridad debe siempre intervenir, pero en este caso no se trata de la autoridad propiamente dicha del legislador, sino de esta autoridad paternal que el Derecho de la Iglesia reconoce en los diferentes escalones, en cierto modo familiares, de que se compone su vida: parroquia, convento, escuela, colectividad educativa, grupo de afinidad espiritual o de acción cristiana de orden privado, etc., etc. Las comunidades se dan de este modo incesantemente su propia regla o cooperan en su elaboración; sin perjuicio de la costumbre de que se ocupa el Código y que contra la ley o al lado de ella no llega a tener valor legal sino en las condiciones ya dichas.

En otro lugar hemos analizado el modo como las iniciativas periféricas, o si se prefiere de abajo, ocupan largo espacio en la Iglesia y pueden armonizarse con el orden de ésta (68); hemos distinguido una mala *via facti*, revolucionaria y anárquica; una buena *via facti*, aquella por la cual la periferia o la parte baja propone al centro o a la autoridad sus representaciones, sus ensayos, sus esperanzas, si bien sometiéndolo todo al juicio de quien tiene el cargo y el carisma de juzgar. En estas páginas y en todo el libro a que pertenecen tratamos de mostrar la necesidad para

costumbre no se convierte en ley o no se abroga como ley, *positis ponendis*, a no ser que la comunidad que la introduce tenga la intención de que obligue legalmente o de abrogar una disposición legal. Tal es, al menos, la interpretación, un tanto estricta, del P. FEDELE, *Il problema dell'Animus comunitatis nella dottrina canonistica della Consuetudine*. Milán, 1937. Según parece, la práctica no ha exigido siempre un *animus communitatis* tan positiva y estrictamente definido.

(68) Véase *Vraie et fausse réforme dans l'Eglise*. págs. 274-294 y 318-325.

la Iglesia de un doble consentimiento: aquel, radicalmente necesario, de que la vida se inserte en la estructura, sin el cual la vida no sería la vida de la Iglesia, y aquel otro de acoger por parte de la estructura las demandas y los avances de la vida, sin lo cual, y afirmándose en sus bases, no se acorrería de ningún modo a la Iglesia, fiel a su constitución radical, que de otro modo fallaría en su misión. En el interior de lo que hemos definido como guía, a la vez de orden y de santidad, se inscriben las amplias iniciativas laicas, todo un conjunto de actos, por los que verdaderamente los fieles hacen la Iglesia y modelan a través del espacio y del tiempo su cuerpo, su rostro histórico. Existe con toda evidencia un papel de la comunidad en la regulación de su propia vida.

Pero no existen, hablando propiamente, *poder*, autoridad, participación en la dirección o en la función real de la Iglesia como poder.

5) PARTICIPACIÓN EN EL PODER EJECUTIVO DE LA IGLESIA.—Hemos visto en los párrafos 2) y 4) la parte de los laicos en la función legislativa de la Iglesia (Concilios, costumbres); nos queda precisar la que han tenido y aún pueden tener en los cargos ejecutivos según los dos aspectos que comúnmente se distinguen en éstos: el administrativo y el judicial.

Parece claro que hubo a los menos en Africa, en los siglos III y IV, una institución administrativa de los recursos de la Iglesia, que bajo la alta autoridad del obispo estaba en manos de los laicos. No existen todavía suficientes noticias sobre estos *seniores laici*, de los que muchos textos nos hablan en el período que va de San Cipriano a San Agustín (69). ¿Acaso se trata de un «orden» en el cual el título de *senior* era el título de una función? Los vemos ocupar un lugar inmediatamente posterior al de los diáconos, pero habría que considerar el asunto con más detenimiento. En todo caso parece que las iglesias conocieron entonces, a lo menos en Africa, una especie de Consejo o de Sanedrín de laicos

(69) Sobre esta cuestión: P. MONCEAUX, «Les seniores laici des Eglises africaines», en *Bull. de la Soc. nat. des antiq. de France*, 1903, págs. 283-285; H. LECLERCQ, art. «Laïques» du *Dict. Archéol., chr. et. Lit.*, VIII, VIII/1, col. 1063-1064, no hace sino citar y utilizar este artículo; CARON, págs. 208-212, reúne una documentación interesante, pero sin espíritu crítico.

muy ocupado en la administración de la Iglesia, y especialmente en la de sus recursos. Pero este estado de cosas, ¿era primitivo o acaso la lógica profunda de las cosas no había hecho considerar en la Iglesia antigua el cargo de colector y de distribuidor de los recursos, cuya finalidad estaba ligada al misterio mismo de la existencia del Señor en sus miembros (los fieles, los pobres, el prójimo), como una función sagrada, como una verdadera liturgia (según la palabra de San Pablo)? Se necesitaría un estudio particular. De todos modos la historia ulterior, la de los siglos IV y V, nos enseña de modo incontrovertible un partido decidido a arrancar de los laicos la administración de los bienes temporales de la Iglesia para confiarla a los clérigos, a veces incluso a los sacerdotes (70). La medida parece tener su justificación, de un lado, en las exigencias de un espíritu de desinterés más seguro, y de otro lado en la relación estrecha que siempre ha existido en la Iglesia entre la economía de lo temporal y las finalidades espirituales del ministerio, que comportan una concepción de las cosas, del lujo, de los gastos, muy peculiar. (Esperamos que en nuestro tratado *De Ecclesia* podremos ocuparnos de esta teología de lo temporal de la Iglesia, que a lo que sabemos apenas ha sido tomada en consideración).

Mencionaremos aquí tan sólo el sistema, que renovado hasta la época moderna se ha mostrado catastrófico, de la propiedad de un laico particular, o incluso de la comunidad de los laicos sobre la iglesia parroquial, con todo lo que comporta una tal propiedad. Este sistema es conocido en la Historia como el sistema de las iglesias privadas, llamada sobre todo en el Derecho feudal germánico, sistema de las *Eigenkirchen*; fué una plaga desde el siglo X al XI. época en que la Iglesia estuvo demasiado frecuentemente, desde el Papado hasta los capellanes locales, en manos de los laicos (71).

(70) He aquí algunos testimonios que aparecen probatorios (véanse CARON, páginas 206-208; W. BRIGHT, *The Canons of the First Four General Councils*, Oxford, 1892, págs. 216 y sigs. coment. sobre el Canon 26 del Colcedoniense); Concilio de Antioquía de 341: Cánones 24 y 25 (LABBE-COSSART, II, 595); Concilio de Calcedonia de 451: Canon XXVI (id., IV, 1681); Concilio de Sevilla de 619: Canon 9 (id., VI, 1406); IV Concilio de Toledo de 633: Canon 48 (id., VI, 1463); Concilio de Roma de 502: Canon 3 (id., V, 474).

(71) Tal es el subtítulo del tomo VII de la *Historia de la Iglesia* de FLICHE y MARTIN, redactado por E. AMMAN y A. DUMAS, y que alcanza a todo el pe-

Este estado de cosas se ha renovado en la época moderna, por ejemplo, en los Estados Unidos en el siglo XVIII y en el primer tercio del siglo XIX, en el sistema de los *administradores laicos* (72). Un grupo de laicos tenía o se arrogaba el derecho de elegir su cura, al que pagaba y al que ordenaba la locación de los bancos de la iglesia, y en general el uso de ésta y de sus locales. En conclusión, se llegó a querer extender este sistema a la designación de los obispos. Es comprensible que la Iglesia no quiera repetir una experiencia de la cual tanto trabajo le ha costado salir y que haya en su Derecho canónico evitado reconocer a la comunidad de los fieles como tal personalidad jurídica. Canónicamente hablando, la parroquia no es el conjunto de la comunidad de los fieles, no es una persona moral capaz de derechos. Es un cierto territorio sobre el cual el obispo ha establecido para que le ayude un sacerdote encargado de las almas. Este depende de su obispo, no de sus parroquianos (73).

Estas observaciones nos parecen a propósito para poner sordina a las declaraciones tan frecuentemente oídas acerca del beneficio que se obtendría devolviendo a los laicos toda la administración temporal de la Iglesia. El Derecho canónico actual contiene a este respecto disposiciones precisas. No hablemos del Derecho benefical de los laicos (Can. 1409-1488), de interés sólo especulativo en nuestro país y en nuestro tiempo; tampoco del derecho de patronato (Can. 1448-1471), que sólo interesa a los particulares. El De-

río de 888 a 1057. Sobre las *Eigenkirchen*, véanse págs. 273 y sigs. y 269 (bibliografía). Es claro que este sistema era consecuencia del régimen feudal, que unía los cargos a los títulos personales, haciendo depender al hombre de iglesia investido del cargo del señor que le daba el título temporal.

(72) Puede leerse con provecho acerca de esta historia a TH. MAYNARD. *Histoire du Catholicisme Américain* (trad. francesa, París, 1948). La Iglesia ha conocido otros casos de curas elegidos por sus feligreses, por ejemplo, en Suiza en los siglos XVII y XVIII.

(73) Sobre esta noción canónica de la parroquia, véanse: A. HAGEN, *Pfarrei und Pfarrer nach dem Codex Juris canonici*, Rottenburg a. N., 1935 (aparecido primero como artículo en la *Theol. Quartalsch.*, 1933, págs. 116, 128 y 406, 424; *Methodius Prichodjko von Moskau, Die Pfarrei in der neueren Gesetzgebung der russischen Kirche*, Brixen, 1947. Hemos mostrado que esta noción canónica de la parroquia está desbordada por la noción teológica y pastoral en nuestra «Misión de la Parroquia», en *Structures Sociales et pastorale paroissiale*. Congreso de l'Union des Oeuvres, Lila, 1948, págs. 48, 65.

recho canónico, que organiza la vida real de la Iglesia sobre la tierra —*Juri canonico, quo sit Christi Ecclesia felix...*, dice una inscripción antigua a la entrada de un anfiteatro en la vieja Universidad de Salamanca...—, regula la administración de lo necesario temporal de la Iglesia y abre ésta ampliamente a los laicos (74), ya se trate de instituciones fundadas y dirigidas por los mismos laicos, pero con estatuto canónico, con existencia de cosa de la Iglesia sometida al ordinario, tales como hospitales u orfanatos (Can. 1489-1494, que tratan de los *instituta laicalia*), ya se trate del Consejo de fábrica para la administración de los bienes de la dicha fábrica (Can. 1183-1184), ya se trate de la administración de los bienes de la Iglesia gestionados *nomine Ecclesiae* (Can. 1521, párrafo 2; Can. 1495-1551). En todos estos casos el Derecho de la Iglesia prevé una amplia participación laica. Hay que decir que a la verdad les concede poderes administrativos en la Iglesia. Pero en todos los casos reserva expresamente el principio jerárquico, encarnado hoy como en la época de San Ignacio de Antioquía en la autoridad del obispo. Sobre esto no hay que engañarse. La constitución de la Iglesia es radicalmente jerárquica, no democrática. En primer lugar la Iglesia es, en el más estricto sentido, una institución: se ingresa en ella por el bautismo y así se goza en ella de ciertos derechos. No es primeramente una asociación que formarían los fieles al agruparse, y que sería como tal sujeto de los derechos que a sí misma se diera. Esta es la razón por la que en las diversas formas jurídicas en que la Iglesia ha moldeado su vida ha tenido siempre cuidado de reservar celosamente el derecho fundamental del principio jerárquico. La historia de la condenación de la Constitución civil del clero y la de la repudiación de las Asociaciones culturales de 1906 en Francia ilustran trágicamente este principio.

Sin duda que algún fiel se asombrará si decimos una palabra sobre el Derecho procesal en la Iglesia y el papel que los laicos pueden tener en él. Aludimos no sólo al papel de las partes en

(74) Véanse los comentarios al Código en los Cánones citados: en Francia, el publicado por la Editorial Le Tourzey, bajo la dirección de R. Naz; mencionemos para Alemania el breve de *Des Recht der Laien in der Kirche*, de los padres H. KELLER y O. VON NELL-BREUNING, S. J. (Heidelberg. 1950). Véanse págs. 73 y sigs.

un proceso, por ejemplo, en materia matrimonial, sino a ciertos papeles activos en el personal judicial. Parece que hubo en la Iglesia antigua, en la línea de ciertos textos, tales como Mateo, XVIII-15-17 y Corintios, I-V-4, una participación de la comunidad como tal en los juicios, en los cuales el régimen de penitencia pública entremezclaba los aspectos morales y los aspectos externos. Se pueden rastrear hasta el siglo IV trazas en las que se nota el papel de la comunidad misma (75). Por otra parte, es difícil decir si aquí lo que se solicita es solamente un testimonio, informaciones, publicidad, en ocasiones un consejo; en suma, algo como lo que ya hemos visto en los Concilios, o si se trata de una actitud moral de aceptación o de exclusión (76) o muy probablemente de una participación en el Poder judicial de la Iglesia. Muchos textos parecen limitar el ejercicio de este poder al obispo, pero éste, juez supremo en materia religiosa, se haría acompañar a las veces de la competencia de laicos íntegros (77).

A la hora de hoy los laicos no pueden ser en los procesos eclesiásticos ni jueces ni defensores de la unión (matrimonial) u órganos de lo que corresponde al Ministerio público. Por el contrario, pueden ser secretarios, notarios (excepto si se trata de un proceso contra un clérigo) y sobre todo abogados, lo que se practica corrientemente en los grandes Tribunales romanos como el de la Rota.

Concluimos, pues, que en materia administrativa y judicial pueden tener, bajo reserva de un respeto absoluto a la constitución jerárquica de la Iglesia, ciertas participaciones en la autoridad eclesiástica, y estos son los únicos casos sin duda en que les cabe parte, aunque muy limitada, en la autoridad de regencia de la Iglesia o en su realeza como poder.

Rvdo. Ives T. J. Congar

(75) Véase, por ej., CARON, págs. 213-219.

(76) Es lo que parece que está cuestionado por Policarpo, ad Phil. C. XX.

(77) Véanse algunos hechos y textos en CARON, págs. 220-221.