

La democracia en la organización de la Iglesia

Cualquier idea que pretendamos exponer acerca de la presencia de la democracia en la vida de la Iglesia se encuentra enfrentada con una postura ideológica que previamente cierra el camino a todo intento de hacer compatibles estas dos cosas. La democracia es algo ajeno a las normas constituyentes de la sociedad eclesial y, en consecuencia, nuestras reflexiones ya están previamente limitadas por este presupuesto.

Hay, pues, que empezar reconociendo la existencia de posturas ideológicas en cuyo sentir no hay vía libre para optar por soluciones nuevas en este tema, pues hay presupuestos que condicionan cualquier reflexión sobre él. Como ejemplo, pueden citarse estas posturas elegidas al azar entre muchas otras. “En la Iglesia de Jesús no existe una autoridad democrática, sino un poder jerárquico”¹. “La Iglesia ha sido constituida no democráticamente sino jerárquicamente”². “La Iglesia que instituyó Jesucristo no es democrática sino jerárquica”³. “En la constitución fundamental de la Iglesia, como la ha fundado Cristo, no hay lugar para la democracia... La constitución de la Iglesia es jerárquica, no democrática”⁴.

Estos testimonios, a modo de ejemplo, muestran una postura adversa a todo intento de introducir la realidad democrática en la institución eclesial. Pero, además, sugieren que tal postura viene fundada en que la condición jerárquica que posee la Iglesia es la

1. A. LANG, *Teología fundamental*, t. II (Madrid 1966) p. 138.
2. T. ZAPELENA, *De Ecclesia Christi, pars apologetica* (Romae 1955) p. 229.
3. J. DE ABARZUZA, *Teología del dogma católico* (Madrid 1966) p. 110.
4. *La Democratizzazione*, «Renovatio», oct.-dic. 1969, p. 541.

razón determinante de dicha postura, pues parece que son cosas incompatibles.

Según eso, hemos de empezar estudiando si existe esa incompatibilidad que las anteriores afirmaciones parecen dar por supuesto. Y sólo después podremos pasar a determinar las condiciones y formas en que el ideario democrático puede ser llevado a la Iglesia.

I. UN CAMBIO EN LA DOCTRINA SOBRE EL ORIGEN DEL PODER

El pensamiento político de la Iglesia ha estado absorbido durante largo tiempo por la cuestión concreta del origen de la autoridad. Posiblemente el motivo de ello es la lógica conexión que existe entre la supremacía de toda autoridad y el puesto reservado para Dios o, si se quiere, el origen divino atribuido a todo poder de unos hombres sobre otros.

Al pensamiento cristiano no le faltaban razones para ver en toda autoridad un reflejo de la autoridad divina. En la Sagrada Escritura existen textos que aluden a ello⁵. Al menos, en la palabra revelada se fundó la concepción providencialista de la historia de los pueblos que desarrolló San Agustín y la concepción platonizante de la autoridad entendida como algo sagrado, en la que el dominio sobre la conciencia de un hombre sobre otro sólo puede justificarse, al decir de Sto. Tomás de Aquino, porque se participa del dominio supremo de Dios sobre toda creatura.

Para el pensamiento cristiano preguntar por el origen del poder equivalía a buscar los motivos del dominio de unos hombres sobre otros y, como la causa debía ser superior al efecto, había que buscar un poder más supremo que aquél por el que se preguntaba. En tal contexto era fácil referirse a Dios como sostén de toda autoridad humana.

Con idénticos motivos surgió, en los albores de la Edad Media, la doctrina del poder temporal de los Papas y del dominio político de los Papas sobre los emperadores cristianos. Siendo los Papas vicarios de Cristo, a quien había sido dado todo poder sobre la tierra, nada extraño que a ellos correspondiera consagrar los empe-

5. Cf. Sab 6, 1-3; Dan 4, 14; Ju 19, 11; Rom 13, 1-5 y I Pe 2, 13-15.

radores y quien consagra lo hace porque él, a su vez, tiene una potestad superior. Así pensaban, al menos, los escritores de la línea hierocrática que escribieron con ocasión de las luchas entre el imperio y el papado en los tiempos de Bonifacio VIII. Dice, por ejemplo, Gil de Roma en su alegato en favor del Papa que "no hay dominio alguno justo, poseído por personas laicas o en materias temporales que no esté todo él sometido al poder de la Iglesia y que no venga a través de ésta"⁶.

Así se explica que las primeras corrientes que propugnaron que la autoridad religiosa derivaba del consentimiento popular fueran rechazadas como contrarias, no sólo a la voluntad de Cristo sobre su Iglesia, sino también como opuestas a toda filosofía política cristiana⁷.

Y es que era fácil que la situación en la que había vivido la cristiandad medieval indujera a un error gravísimo, a saber, establecer un paralelismo entre la autoridad en la Iglesia, que tenía un origen divino como se sabía ya desde antiguo, y la autoridad natural o civil, que en aquella cristiandad medieval estaba implicada en lo eclesiástico sin solución de continuidad. Así se pasaba insensiblemente del origen divino de la jaraquía eclesiástica al origen divino de la autoridad humana.

Es mérito de pensadores cristianos yusnaturalistas el haber dissociado claramente ambas cosas. La autoridad en la Iglesia tiene un origen distinto de la autoridad en la sociedad humana; pero, además, la doctrina política cristiana del origen divino de la autoridad humana es independiente y no prejuzga la organización del poder en una determinada sociedad. Pensadores como el cardenal Cayetano⁸, Francisco de Vitoria⁹ y Francisco Suárez¹⁰ dejaron bien establecido este punto. Y, aunque ha existido una corriente de

6. *De ecclesiastica potestate* (Weimar 1929), II, 9, p. 73.

7. «Es herético que la potestad de régimen y ministerio de la Iglesia derive de la comunidad a los pastores», afirma Pío VI. DENZINGER, *Enchiridion symbolorum*, n. 2602. Algo similar se había afirmado en el Concilio de Trento (Dz 1769, 1776) y se diría después en el Vaticano I (Dz 3060 ss.).

8. *Apologia de comparatione auctoritatis Papae et Concilii*, cap. I (ed. J. Pollet, Romae 1936) nn. 450-451.

9. *De potestate civili: Obras de Francisco de Vitoria. Relecciones teológicas* (Madrid 1960) n. 7 ss.

10. *De legibus* III, cap. III, n. 1 (ed. Vives, v. V). Trad. en *Tratado de las leyes y Dios legislador* (Madrid 1918) v. III, p. 26 ss. Cf. P. LANSEROS, *La autoridad civil en Francisco Suárez* (Madrid 1949).

pensadores cristianos que casi llega a nuestros días, para los que el derecho natural ya imponía a los hombres una determinada forma de gobierno (la monárquica), es doctrina firmemente establecida desde hace tiempo que la organización del poder en la sociedad y la determinación de las autoridades que la rigen es fruto exclusivo de la voluntad del pueblo, quien lo hace dándose una configuración especial en un momento oportuno o siguiendo un proceso histórico que es variadísimo según los pueblos.

El admitir la compatibilidad entre el origen divino de toda autoridad, tal como siempre lo había propuesto la tradición cristiana, y la variabilidad de formas políticas y de ejercicio de autoridad, emanando todas ellas de una decisión del pueblo, fue un paso importantísimo en la introducción de los postulados democráticos y que, a la larga, dejaría expedito el camino para admitir también la compatibilidad entre la constitución divina de la Iglesia y la adaptación de formas democráticas.

La tesis del origen divino de la autoridad fue sufriendo un desplazamiento hacia las cuestiones periféricas del pensamiento político. En efecto, es de poco interés para la política el saber que la autoridad es formalmente una participación en el gobierno justo y sabio de Dios y que el hombre, con su ejercicio, imita la providencia divina gobernando las cosas, como también el saber que la sociedad, con la secuela lógica de una autoridad que la dirija, es una dimensión natural en el hombre, que Dios le impuso al darle una inteligencia ordenadora de las cosas. Todo esto es cierto y queda incluido en el origen divino de la autoridad. Pero las ciencias políticas se interesan más en saber cómo debe ser la organización de la sociedad y cuáles son las limitaciones de una autoridad en razón de la misma función que ejerce. Así es como el pensamiento jurídico cristiano se fue abriendo, desde los pensadores clásicos del siglo xvi, a las ideas de soberanía del pueblo, de función pública en toda autoridad y de legitimización popular de toda autoridad, a pesar de que estos postulados ya nada tenían que ver con el viejo tema del origen divino de la autoridad. Según las nuevas ideas, la sociedad humana organizada o el pueblo tienen la plena iniciativa para configurar su autoridad y para institucionalizarla libremente. Todos los regímenes políticos quedan sometidos sólo al juicio de la historia y de la idiosincrasia de los pueblos y ya no será en adelante legítimo hablar del origen divino de los

reyes como queriendo indicar con ello que los reyes no gobiernan por voluntad del pueblo. Ya no se trata tanto del origen histórico del poder cuanto de su legitimación por la savaguarda de todos los derechos en la sociedad.

La apertura a estas nuevas ideas, que podríamos calificar de predemocráticas, es palpable en el pensamiento de León XIII. En su conocida encíclica "Diuturnum illud", de 1881, el Papa ya acogía la idea de que la autoridad debe estar legitimada por el consentimiento popular, pero todavía quería guardar fidelidad a las viejas ideas políticas diciendo que la designación popular no hace más que seleccionar las personas, pero no confiere un verdadero mandato ni otorga la autoridad formalmente. Dice allí: "los que han de gobernar los estados pueden ser elegidos, en determinadas circunstancias, por la voluntad y juicio de la multitud, sin que la doctrina católica se oponga o contradiga esta elección. Ahora bien, con esta elección se designa el gobernante, pero no se confieren los derechos del poder, ni se entrega el poder como un mandato, sino que se establece la persona que lo ha de ejercer"¹¹.

Estas palabras que responden a la llamada teoría de la traslación del poder, llevan todos los lastres de un pensamiento político que quería aplicar al mundo civil las peculiaridades de la autoridad eclesiástica. En efecto, también en la Iglesia el pueblo cristiano había designado muchas veces a sus jefes, sin que ello significara que el ministerio sagrado derivaba del pueblo a los ministros sagrados. León XIII razona en la misma encíclica que es un funesto error "colocar el origen de la sociedad civil en el libre consentimiento de los hombres, poniendo en esta fuente el principio de toda autoridad política" a lo que también se denomina teoría del pacto social. En consecuencia, es vituperable afirmar que "el poder político depende del arbitrio de la muchedumbre" y la ideología de la "soberanía popular"¹².

Pero afortunadamente el mismo Pontífice mejoró posteriormente su pensamiento y se volvió más permeable hacia las doctrinas del origen popular de toda autoridad. Así en la encíclica "Immortale Dei", de 1885, ya afirmaba explícitamente que "la elección de cualquier forma política es lícita con tal que garantice eficazmente el

11. *Doctrina Pontificia*, v. II: *Documentos políticos* (Madrid 1958) p. 111.

12. *Ib.*, p. 115 y 122.

bien común y la utilidad de todos”¹³. Y ya la condenación de las nuevas ideologías sobre la constitución del Estado se refieren sólo al extremo de quienes afirman que toda autoridad es una usurpación o que la autoridad no está obligada hacia ninguna norma ética¹⁴. Y en 1888 ya dice más abiertamente que “no está prohibido preferir para el Estado una forma de gobierno moderada por el elemento democrático, salva siempre la doctrina católica acerca del origen y el ejercicio del poder político”¹⁵.

Es curioso ver la preocupación de que con las nuevas teorías democráticas no se eche por la borda la doctrina sobre el origen divino del poder; cuando, en verdad, son cosas divergentes entre sí. Pero esta angustia está motivada por la confesión implícita de que en tiempos anteriores se había aceptado que ambas cosas eran incompatibles y que, por tanto, el origen divino de la autoridad hacía reprochable cualquier intento de hacer derivar del pueblo y legitimar desde el pueblo la autoridad humana. Por eso cuando se aceptan los primeros postulados democráticos, se hace defendiendo a ultranza una tesis, como la del origen divino de la autoridad, que puede tener su interés teológico o incluso religioso, pero que resulta algo metaempírico en política y sólo de un relativo interés histórico. Así todavía Juan XXIII afirmó que “del hecho de que la autoridad provenga de Dios, no debe, en modo alguno, deducirse que los hombres no tengan derecho a elegir los gobernantes de la nación, establecer la forma de gobierno y determinar los procedi-

13. *Ib.*, p. 191.

14. «El principio supremo de este derecho nuevo es el siguiente: ...cada hombre de tal manera es dueño de sí mismo que por ningún concepto está sometido a la autoridad de otro; puede pensar libremente lo que quiera y obrar lo que se le antoje en cualquier materia. Nadie tiene derecho a mandar sobre los demás... Es el pueblo el que elige a las personas a las que se ha de someter, pero la hace de tal manera que traspasa a éstas no tanto el derecho a mandar cuanto una delegación para mandar, y aun ésta sólo para ser ejercida en su nombre... Y como se afirma que el pueblo es en sí mismo fuente de todo derecho y toda autoridad, se sigue lógicamente que el estado no se juzgará obligado ante Dios por ningún deber...» (*Ib.*, p. 204). Y la llamada *soberanía del pueblo* es ahora rechazada sólo bajo el aspecto concreto de que afirma que la posee el pueblo «totalmente independiente de Dios», es decir, sin que la justicia sea norma suya (*ib.*, p. 207). Pero ya no se niega que «el pueblo deba tener una mayor participación en el gobierno, participación que, en ciertas ocasiones y dentro de una legislación determinada, puede no sólo ser provechosa, sino incluso obligatoria para los ciudadanos» (*ib.*, p. 211).

15. *Ib.*, p. 259.

mientos y límites en el ejercicio de la autoridad”, confesando así el equívoco en que se había incurrido durante siglos, abriendo de ese modo el camino a que “la doctrina expuesta es conciliable con cualquier clase de régimen genuinamente democrático”¹⁶. Y de nuevo en el Vaticano II volvemos a leer que “la comunidad política y la autoridad pública se fundan en la naturaleza humana y, por lo mismo, pertenecen al orden previsto por Dios, aun cuando la determinación del régimen político y la designación de los gobernantes se dejan a la libre designación de los ciudadanos”¹⁷.

Ha habido, por consiguiente, un esclarecimiento doctrinal que ha pasado desde una incompatibilidad con el derecho natural y divino del origen democrático de la autoridad a la aceptación clara de que la derivación de la sociedad humana de la voluntad de Dios no prejuzga nada acerca del origen y configuración de la autoridad en la sociedad. Dios ha dado la inteligencia al hombre para que descubra sucesivamente las formas más aptas de la autoridad y las que llevan consigo una mayor integración de la autoridad en el servicio del pueblo.

Pero hay también otro cambio significativo, a nuestro juicio. Y es que lo que en un principio se exponía como indiferencia de las formas de gobierno y del modo de designación de la autoridad —indiferencia que siempre se entendía *ante el derecho natural*— va dejando paso a una consideración más específicamente política en la que se trata de promover aquellas formas políticas más congruentes con la condición del hombre en la sociedad pública y con su dignidad personal. Si desde un punto de vista tan restringido como la consideración del puro derecho natural se puede hablar de indiferencia de formas de organización de la vida política, desde un punto de vista histórico y concreto, más bien hay que optar por aquellas formas que responden mejor a una concepción del ciudadano como ser libre y agente activo de todo el desarrollo político.

En consecuencia, ya no interesan tanto las formas estructurales de organizar el poder político cuanto la función pública de su ejercicio, el estado de derecho y la idea de constitucionalidad entendida como salvaguarda y amparo de todos los derechos de los individuos. Y así los antiguos tratadistas de política disertaban ampliamente

16. Enc. *Pacem in terris*: AAS 55 (1963) p. 271: Ed. BAC (Madrid 1963) n. 52

17. Constitución sobre la Iglesia en el mundo, n. 74 c.

sobre la monarquía y la democracia como dos formas fundamentales y distintas de organización política. Así lo eran, en efecto, porque sólo interesaba entonces el problema del origen del poder y su configuración absolutista o popular. Pero hoy interesa mucho más la trama efectiva de todo el orden institucional, así como las ideas básicas a que sirve su complicada legislación. Por eso toda la atención se vierte en la organización democrática del poder, independientemente de la forma concreta en que se institucionaliza. La racionalización del poder intenta servir a unas ideas y refleja unos conceptos sobre la dignidad del hombre, el bienestar social o la concepción del orden justo que son los configuradores últimos de toda la institución del poder. Pues bien, es ahí donde la democracia presenta toda una serie de posibilidades a la sociedad que ella juzga congruentes con una concepción del hombre y la sociedad radicalmente nuevas con respecto a las sociedades dictatoriales, feudales, absolutistas o estamentales que nos han precedido.

Pío XII hablando de la democracia señaló que "la democracia admite distintas formas y puede tener su realización así en las monarquías como en las repúblicas"^{17*}. Y es que la democracia ya no es una forma más de gobierno, sino *una ideología política especialmente nueva en cuanto al modo de entender las funciones del Estado y la participación del pueblo en la vida pública*. Por eso la democracia puede cualificar a todas las formas de gobierno conocidas en el pasado y se puede hablar de repúblicas democráticas, monarquías democráticas, gobiernos presidencialistas democráticos, etc., pues, por respecto a los ideales democráticos, esas formas tienen algo de secundario y funcional. Con razón dijo una vez Pablo VI que "la democracia que la Iglesia aprueba está menos unida a un régimen político determinado que a las estructuras de las que dependen las relaciones entre el pueblo y el poder en la búsqueda de la prosperidad común"¹⁸.

17*. Mensaje de Navidad 1944: 24-XII-1944: AAS 37 (1945) 5 ss.: *Colección de Encíclicas y documentos pontificios* (Madrid 1962) I, p. 371. Todo este mensaje es un interesante documento sobre el tema. Cf. K. KREITERLING, *Iglesia católica y democracia* (Cuadernos Taurus 1962).

18. Carta a la Semana social de Francia de 1963: «Ecclesia» 20 julio 1963, p. 11. M. G. BORDEAU dice que «la democracia es hoy una filosofía, una manera de vivir, una religión y, sólo secundariamente, una forma de gobierno». *La démocratie* (Paris 1966) p. 9. La democracia ya deja de ser la forma concreta de unos regímenes para llegar a ser toda una filosofía social que pretende «una personalización mediante la participación más activa en la sociedad socializada» (Y. Calvez).

Los índices que medirían el grado de democratización del Estado ya no serían, como en otro tiempo, su distanciamiento de las monarquías tradicionales, sino la separación efectiva de los poderes, la independencia del poder judicial, la existencia de una opinión pública, la participación de los ciudadanos en los órganos directivos del gobierno, la aceptación de los derechos fundamentales del hombre, la clara delimitación de las autoridades y la responsabilidad por su gestión pública, etc. Es decir, se trata de unos índices con los que se comprueba si el pueblo es realmente gestor de su historia y si la autoridad es concebida más como una función para el bien común que como la depositaria de unos privilegios que administra a su antojo y de los que sólo da cuenta a su conciencia. A estas exigencias democráticas la Iglesia del siglo pasado fue muy reticente y, a veces, abiertamente hostil. Quizá no acertó a descubrir lo que había de legítimo en ellas, por venir encubiertas de prejuicios ateos, revolucionarios o anárquicos; pero en todo caso se ha impuesto un cambio evidente en su ideología. Hoy ya se defiende abiertamente la legitimidad y coherencia de tal ideología democrática y se ha sobrepasado incluso la postura abstencionista de quien afirma que todos los regímenes son indiferentes.

Ahora el pensamiento de la Iglesia es más bien favorable al ideario democrático (no a la Democracia como forma concreta de gobierno, más que a las demás) y a la aceptación de los postulados democráticos en la sociedad. Así ha dicho el Vaticano II: "Es conforme a la naturaleza humana que se constituyan estructuras jurídico-políticas que ofrezcan a todos los ciudadanos, sin discriminación alguna y con perfección creciente, posibilidades efectivas de tomar parte libre y activamente en el establecimiento de los fundamentos jurídicos de la comunidad política, en el gobierno de las cosas públicas, en la fijación de los campos de acción y de los límites de las diferentes instituciones y en la elección de los gobernantes"¹⁹. Aquí el Concilio no usa la palabra democracia, y posiblemente así soslaya el aparecer como alineado en favor de los regímenes democráticos, pero indudablemente los valores que aquí se propugnan no son otros que los que defiende el ideario democrático, entendido en el sentido a que aquí nos referimos. Ya antes

19. Constitución sobre la Iglesia en el mundo actual, n. 75 a. Cf. una justa exposición de este texto conciliar en Y. CALVEZ, *La comunidad política*, en *La Iglesia en el mundo actual* (Bilbao 1968) pp. 267-309.

Pío XII había afirmado que “si el porvenir ha de pertenecer a la democracia, una parte esencial en su realización corresponde a la religión de Cristo y a la Iglesia”²⁰.

Una organización democrática del poder respeta siempre una serie de valores públicos, cuya efectividad es baremo también de la democracia conseguida. Así sucede con la existencia de una seguridad jurídica y pública para los individuos y las minorías, el amparo de las personas privadas frente al abuso de autoridad, el derecho a exponer libremente las ideas y sentimientos, la libertad de partidos políticos, el control del poder por órganos delegados del pueblo y el amparo jurídico de todos los derechos de la persona reconocidos a nivel internacional.

Así es como la concepción de la democracia ha pasado de ser una ideología acerca del origen del poder (la autoridad viene del pueblo, lo cual era opuesto a la monarquía tradicional que se defendía en la Iglesia) a una configuración concreta del poder humano (la autoridad es ejercida según la voluntad del pueblo y conforme a una ordenación que preserve de toda forma de estado totalitario). El cambio de la Iglesia está en propugnar este segundo modelo democrático.

II. ¿SON COMPATIBLES LA INSTITUCION DIVINA DE LA JERARQUIA EN LA IGLESIA Y UNA ORGANIZACION DEMOCRATICA DE LA SOCIEDAD ECLESIASTICA?

La diferencia que hemos establecido, al filo del pensamiento político de la Iglesia, entre el origen divino de la autoridad y las formas concretas de organización del poder en una sociedad, nos permiten ahora ver claro en un tema, cual es la posibilidad de la democracia en la Iglesia, ante el que algunos se quedan perplejos.

Es sabido que la Iglesia ha recibido de Cristo una constitución fundamental que la define. Entre estos elementos está la existencia de un ministerio pastoral, que se trasmite por sucesión apostólica y que ejerce en la Iglesia un poder sagrado derivado del que tuvo Cristo. En este poder sagrado se incluye también la autoridad derivada de Cristo sobre el pueblo fiel. La jerarquía sagrada, por

20. Mensaje Navidad 1944: l. c., p. 378.

tanto, no es un producto de la comunidad cristiana sino un don de Cristo por el que El sigue congregando visiblemente a su pueblo y anunciando el mismo evangelio. La Iglesia tiene como dogma de fe que el poder sacerdotal ha sido instituido por Cristo (concilio de Trento) y que la potestad de jurisdicción que en la Iglesia tienen el Papa y los obispos es también un poder derivado del de los apóstoles por voluntad de Cristo (concilios Vaticano I y Vaticano II).

Esta constitución de la Iglesia es lo que justifica la afirmación tan reiterada de que la Iglesia no tiene una autoridad de origen democrático, pues su jerarquía le ha sido dada por la misión encomendada por Cristo a los apóstoles y es continuidad de la que tuvieron los apóstoles como jefes de las iglesias. “La Iglesia, dice el cardenal Cayetano, no existe derivadamente del pueblo, sino de su cabeza, que es Cristo y de quien recibió su origen, su perfección y su potestad”²¹. En este aspecto es grande la diferencia que existe entre la constitución de la Iglesia y la sociedad humana; y el querer aplicar a ésta los principios constitutivos de la Iglesia dificultó a muchos pensadores antiguos aceptar la legitimidad de la democracia. Por lo mismo Pío XII había afirmado que “si se tiene en cuenta la tesis de la democracia —tesis que insignes pensadores cristianos han defendido en otro tiempo— de que el sujeto originario del poder civil derivado de Dios es el pueblo, y no la “masa”, resulta clara la distinción entre la Iglesia y el Estado, aun siendo éste democrático”²². Con este mismo contexto hay que entender las duras palabras de Benedicto XV: “Declaramos absolutamente imposible que la Iglesia apruebe las innovaciones democráticas cuya introducción en la Iglesia algunos piden con insistencia”²³.

Y, sin embargo, esto no contradice en nada la necesidad de una democracia en la Iglesia en el sentido a que antes nos hemos referido y que es el que corrientemente juzgan los Papas como legítimo en la sociedad humana de nuestros días. La oposición está sólo con un concepto de democracia entendida como teoría sobre el origen del poder y la autoridad en la sociedad, pero no enten-

21. *Apologia de comparatione...*, cap. I: ib. n. 452.

22. Discurso del 2 oct. 1945 al Tribunal de la Rota: AAS 37 (1945) 210: *Doctrina Pontificia*, v. V: *Documentos jurídicos* (Madrid 1960) p. 210.

23. Alloc. «Cum multa» en el Consistorio del 16 dic. 1920: *La documentation catholique*, n. 92, 8 enero 1921, p. 4.

diendo democracia como modelo de una trama jurídica concreta del poder.

Y es que el pensamiento político sobre la democracia ha evolucionado mucho desde aquel primer planteamiento sobre el origen divino de la autoridad. Si en un principio la democracia fue una reacción contra el Antiguo Régimen encarnado en monarquías absolutas que pretendían justificarse por el recurso al derecho divino de los reyes, o por el amparo yusnaturalista de la sociedad estamental o quizá por un pacto histórico e irrevocable entre el rey y su pueblo, posteriormente, a lo largo del siglo XIX, la democracia fue sobre todo la reivindicación de una serie de libertades públicas y derechos de los ciudadanos. Así fueron: el sufragio como instrumento de control del poder público, la libertad de expresión y reunión, la educación política de las masas para que participen en la vida pública y la ley entendida sobre todo como amparo contra el abuso del poder.

De este modo se fueron introduciendo lentamente unas aspiraciones sociales y políticas de índole democrática y que fueron más o menos acogidas en cada nación. Perdió interés el tema de la organización del poder (democracia *versus* monarquía) en favor de la promoción de las nuevas aspiraciones por la presencia del pueblo en la vida pública. Y la democracia designa cada vez más un ideal de la sociedad política en la que cada hombre aspira a vivir con la máxima libertad y el orden social es entendido como una mayor promoción de la persona y de sus derechos.

Es así como la democracia es legítimamente considerada como un valor positivo en la vida de los pueblos, aunque el modo concreto como es promovida en cada nación no siempre esté acertado. Ya Montesquieu había afirmado que el impulsor fundamental de toda democracia es la virtud de los ciudadanos. Y así se reconoce ya oficialmente en el pensamiento cristiano. "Cuando por su elevación cultural antigua y reciente, por su experiencia en el uso de la libertad social, se muestra el pueblo capaz de colaborar en la gestión de los negocios públicos, hay fundamento para que reivindique esta participación como un derecho que se le debe"^{23bis}. Y "merece alabanza —se lee en el Vaticano II— la conducta de aquellas naciones en las que la mayor parte de los ciudadanos participa

^{23bis}. Código de moral política de la Unión Internacional de Estudios Sociales, p. II, n. 52, en Códigos de Malinas (Santander 1962³) p. 565.

con verdadera libertad en la vida pública. Debe tenerse en cuenta, sin embargo, la situación real de cada país y el necesario vigor de la autoridad pública”²⁴.

Posiblemente el elemento más característico del nuevo orden democrático sea la responsabilidad que se exige al gobierno de su gestión pública, de modo que la autoridad no se justifica como la necesaria permanencia de un orden sino como promoción eficaz del bien público. Los medios para controlar esa gestión son diversos según los regímenes (opinión pública, elecciones de representantes del pueblo, existencia de una oposición política, etc.), pero siempre será como expresión de una voluntad popular. “Democracia —dice el jurista L. Recasens Siches— es el medio de determinar quién debe gobernar y conforme a qué orientación”²⁵.

Luis Sánchez Agesta resume en estos puntos las características que hoy configuran un orden democrático: 1) La titularidad del poder se atribuye al pueblo como comunidad nacional que lo ejerce mediante instituciones políticas muy diversas (monarquías, presidentes, asambleas, parlamentos...). 2) El ejercicio del poder se divide en funciones atribuidas a órganos diversos e independientes (gobierno, legislación, administración, jurisdicción) y el poder está normalmente limitado por una ley. 3) La constitución social regula la economía y también la cultura, apoyando la libertad de difusión y de pensamiento. 4) La igualdad social se entiende dinámicamente, apoyando la igualdad de oportunidades y promoviendo un nivel mínimo de asistencia a todos los individuos. 5) Defensa de la igualdad de todos ante la ley, ante la justicia y en el uso de los derechos políticos. La ley ampara también una cierta seguridad política y una participación de todos en las decisiones políticas²⁶.

Y la democracia real, sin embargo, no se alcanza sin más a través de estos principios de organización estatal. Muchas veces tales principios son mero gesto declamatorio y utópico escrito al frente de las constituciones. Es preciso pasar a una igualdad de oportunidades de todos los ciudadanos. En el terreno de lo social y lo económico tienen que estar garantizadas la igualdad de oportunidades y el acceso por igual a todos en la cogestión de los asuntos públicos. Muchos estados que hoy se denominan democráticos distan

24. Const. sobre la Iglesia en el mundo actual, n. 31 c.

25. *Tratado general de filosofía del derecho* (México 1961²) p. 523.

26. *Curso de derecho constitucional comparado* (Madrid 1963) p. 80 s.

mucho de una total igualdad de oportunidades en el campo social, jurídico y político. A veces los individuos son manipulados por fuertes poderes económicos y políticos que juegan con los intereses de la nación; los mismos partidos políticos, cuando llegan a tener un notable poder, se vuelven medios de manipulación burocrática y sin legitimación ya en la base. Por eso en una democracia real no debe haber poder alguno que no sea controlado y que deba ser responsable. Esto sobre todo debe aplicarse a los grandes medios de comunicación de masas, cuyo poder hoy sobrepasa a los de los mayores regímenes totalitarios de tiempos pasados, pues fácilmente se convierten en instrumentos de manipulación de las masas y al servicio de intereses bastardos. Por eso una opinión pública, crítica y controladora, es sumamente necesaria para la pervivencia de cualquier democracia. Sin estos correctivos otra vez la sociedad será feudalizada por poderes contra los que el individuo ya nunca podrá defenderse.

Pues bien, en esta concepción de la democracia no es difícil ver una convergencia de antiguos ideales, como el humanismo cristiano, las declaraciones de los derechos humanos, las ideas del contrato social de Rousseau e incluso algunas de las tesis del liberalismo político. Todo ello quizá en una amalgama extraña, pero presentando como ideario en que pueden enrolarse hombres de procedencia muy diversa, como de hecho sucede en cualquier estado moderno. Pues bien, a este ideario es al que hemos visto que también se ha sumado la Iglesia.

* * *

Ahora bien, este ideario democrático, ¿es transferible a la organización eclesíástica, en el sentido, claro está, que acabamos de exponer? Nuestra respuesta es afirmativa, con tal de que, al hacer ese traspaso, *se salvaguarde el carácter genuino de la sociedad eclesíástica*. Porque la Iglesia, aunque no ha recibido un "modelo" fijo de organización, tiene sin embargo un espíritu recibido de su fundador, cuya fidelidad le obliga más que cualquier constitución política. Así, por ejemplo, las instrucciones de Cristo sobre el comportamiento de toda autoridad en el pueblo de Dios (v. gr., Lc 22, 26-27), propone un ideal radicalmente distinto al que priva en la sociedad humana. La Iglesia está lejos de haber sido fiel a tal mandato.

Al no haber recibido la Iglesia de su fundador un ordenamiento político concreto, ella se ha ido configurando a sí misma en la historia. Por regla general, se ha limitado a una copia servil de las instituciones humanas en que vivía. De esta evolución es fruto incluso la misma concepción de "poder jerárquico" que no es más que una expresión tardía y poco afortunada de la misión apostólica. Pero las configuraciones del poder en la Iglesia son muy dispares y hasta opuestas entre sí. Piénsese, por ejemplo, en la organización patriarcal de los primeros siglos, en la Iglesia feudal, en el poder teocrático del papado en la Edad Media, en las iglesias nacionales de la Edad Moderna, en el centralismo administrativo y autoritario impuesto desde el Vaticano I o en la más reciente tendencia a la descentralización y a la autonomía de los episcopados nacionales o regionales. El código de derecho canónico, promulgado en 1917, resulta ya anticuado en lo que respecta a la organización del poder en la Iglesia y no responde a las líneas trazadas para la autoridad en la Iglesia por el Vaticano II.

Este mismo vaivén histórico nos pone en guardia para no introducir ahora en la jerarquía de la Iglesia formas que pudieran resultar tan nocivas o más que las viejas copias serviles del mundo feudal o de las monarquías absolutistas. Los modelos democráticos sólo pueden aplicarse a la Iglesia como consecuencia de una selección crítica y salvando la peculiaridad de la institución eclesiástica, ya que no existe "sinfonización entre Iglesia y Estado" (H. Maier)²⁷. Las formas sociales democráticas están tan condicionadas por el sentir de la humanidad presente que no pueden trasplantarse sin una corrección a la Iglesia. Para esto hace falta una labor discernitiva de la teología y del pensamiento cristiano.

Y quizá de lo primero que hay que liberarse es de una democracia puramente formalística y utópica, para en verdad centrarse en los contenidos y las estructuras reales que han de cambiarse en la Iglesia conforme al molde democrático. Porque, en todo caso, este modelo democrático tiene más reminiscencias evangélicas que los modelos feudales, monárquicos y absolutistas de los que todavía quedan muchas huellas en la vida de la Iglesia.

Pues bien, este discernimiento previo vamos a hacerlo a continuación, para luego poder llevar al lector a meditar sobre algunas

27. Cf. *Der Christ in der Demokratie* (Augsburg 1968).

formas concretas de instituciones democráticas con las que acabaremos este trabajo.

III. NECESIDAD DE INTRODUCIR REFORMAS DE CARACTER DEMOCRATICO EN LA IGLESIA DE HOY

En la historia de la Iglesia se percibe el poderoso influjo que las estructuras políticas del mundo civil han ejercido sobre la Iglesia. Así se explica que el mismo pueblo de Dios haya pasado por configuraciones tan diversas como las iglesias autónomas de los primeros siglos, el poder teocrático del Sacro Imperio las formas de régimen autocrático de nuestros tiempos. Esto prueba que la Iglesia no ha recibido de su fundador unas instituciones de gobierno fijas y detalladas.

Pero esa misma historia nos da testimonios que muestran la inadecuación existente entre muchos de estos modelos de autoridad, asimilados por la Iglesia del mundo civil, y el modelo evangélico. Por eso la Iglesia no debe estar sujeta a ninguna de estas configuraciones sino que ha de tener ánimos para remodelar incesantemente sus instituciones. Ya Orígenes decía que “el pastor debe ser el servidor de todos por su humildad, de modo que a todos sirva en lo que se refiere a la salvación. Así es el mandato que el Verbo de Dios nos dio. Pero nosotros, sin escuchar esa voluntad manifestada en las palabras de Jesús, y hasta con patente desprecio de sus normas, nos comportamos de tal manera que superamos en orgullo las peores autoridades de los paganos... Somos, en efecto, duros, inabordables y alejados de todos, especialmente de los pobres. Cuando al fin alguien llega a hacernos una petición nos mostramos más insolentes que los tiranos y sordos a todo”²⁸.

En una ocasión San Bernardo escribía valientemente al Papa Eugenio III: “Te dejas abrumar por tantos pleitos que tienes que solucionar de cuestiones externas y seculares; de tu boca no salen más que juicios y leyes. Pues bien, todo eso, como también las pretensiones de prestigio y riquezas, son cosas heredadas de Constantino, no de Pedro”²⁹.

28. *In Mt commentarium*, XVI, 8: PG 13, 1394.

29. Citado en *Problèmes de l'autorité* (Paris 1962) p. 171.

Y en nuestros días Pablo VI ha dicho en una ocasión: "¿Quién no ve que en otro tiempo, especialmente cuando la autoridad pastoral iba ligada a la temporal, que las insignias del obispo eran de superioridad, de exterioridad, de honor y, a veces, de privilegio, arbitrio y suntuosidad? Entonces tales insignias no provocaban escándalo; más aún, al pueblo le gustaba mirar a su obispo adornado de grandeza, de poder, de fastuosidad y majestad. Pero hoy no es así y no debe ser así. El pueblo, lejos de admirarse, se maravilla y escandaliza si el obispo aparece revestido con soberbios distintivos anacrónicos de su dignidad"³⁰.

Estos ejemplos se refieren evidentemente más al ejercicio ético del poder que a la constitución jurídica o administrativa de la Iglesia. Pero, en cualquier caso, prueban la distancia que media entre el ideal de la Iglesia y las formas concretas y establecidas conforme a las que se rige la Iglesia.

Ha sido frecuente el que los modelos históricos del poder en la Iglesia hayan sido propuestos y enseñados cual si se tratara de realidades dogmáticas, con la pretensión de darles así mayor estabilidad y alejarlos de posturas críticas.

Uno de estos casos, y quizá el más reciente, es *el modelo monárquico aplicado a la Iglesia*. A pesar de los testimonios antiguos y modernos que hablan de que la Iglesia ha sido instituida con una autoridad monárquica, tal expresión es totalmente inadecuada para expresar la voluntad de Cristo sobre el supremo ministerio pastoral en la Iglesia y es uno de tantos ejemplos de traducción desafortunada de las peculiaridades de la Iglesia a similares formas del mundo civil. Ya el Concilio Vaticano I que, con sus enseñanzas acerca del dogma del primado del Romano Pontífice, tanto ayudó a dar una configuración monárquica a la Iglesia, excluyó sin embargo que tal dogma pudiera ser equiparado con los regímenes de monarquía absoluta, a la que tan adictos eran por entonces grandes sectores de católicos³¹. Sólo de una manera abusiva y con muchas cortapisas se puede equiparar el ministerio de Pedro y sus sucesores como una monarquía, pues esa misma fe nos dice que el Romano Pontífice no puede cambiar nada de la cons-

30. Alocución del 6 dic. 1965 al episcopado italiano: «Ecclesia» 5 feb. 1966, p. 13.

31. Cf. las palabras del portavoz de la Comisión de Fe, Mons. Federico M. Zinelli: Mansi 52, 1114.

titución de la Iglesia dada por Cristo y que, junto a él, hay otra institución, que es el colegio episcopal que tiene también una suprema autoridad en la Iglesia y, si bien de ese colegio es cabeza el Romano Pontífice, ya no es un monarca sino un cuerpo colegial³².

Y más desafortunado todavía sería acudir al razonamiento de antiguos teólogos que demostraban que la Iglesia era una monarquía porque, fundados en las doctrinas políticas de Aristóteles, tenían ese régimen como el más perfecto; y evidentemente que Dios daría a su Iglesia el modo de gobierno más perfecto humanamente... "Por lo que a la constitución de la Iglesia universal atañe, dice un teólogo, es claro que no se trata de deducirla de ningún modelo político y que los ensayos seductores de fundar el primado en una filosofía política apoyada en Aristóteles y Platón, según la cual la monarquía sería la mejor forma de gobierno, son tan equivocados como la tentación de definir la Iglesia con la categoría inadecuada de lo monárquico"³³.

No podemos, por consiguiente, decir que la Iglesia es constitucionalmente monárquica ni tampoco democrática. Para nosotros el camino es otro. La Iglesia debe atender a lo que cada momento de la historia le ofrece en orden a repensar y remodelar su propia vida, procurando discernir en el mundo los elementos que a ella le pueden servir para su peculiar reforma. Y nos parece que hoy la Iglesia no puede menos de hacer suyos muchos de los elementos que configuran la realidad democrática y tratar de adaptarlos a sus peculiares módulos. Hoy ya la Iglesia no puede seguir manteniendo unas formas de poder y estructuras que responden a mundos ya periclitados. Y en este sentido *una reforma democrática le es necesaria a la Iglesia*, como antiguamente le fue necesaria una reforma

32. «Si se concibe la monarquía según la acepción mencionada, nos vemos obligados a decir que el Papa en la Iglesia no es un monarca. Fácilmente se ve por qué. Para la monarquía (absoluta) es necesario excluir la presencia, junto al monarca, de procedimientos jurídicos cuya existencia sería independiente de la voluntad de éste... Ahora bien, la Iglesia se encuentra precisamente en este caso, pues la voluntad del Papa en cuanto poseedor del poder supremo en la Iglesia encuentra un límite en una realidad que por voluntad de Dios es esencial para la constitución de la Iglesia: el episcopado». K. RAHNER, *Misión y gracia*, II: *Servidores del pueblo de Dios* (San Sebastián 1968) p. 20.

33. J. RATZINGER, *El nuevo pueblo de Dios* (Barcelona 1972) p. 246.

centralizadora para liberarse de los males de las investiduras laicas y regalías.

La Iglesia no podrá menos de sufrir, tarde o temprano, el influjo de un fenómeno de tan vastas dimensiones como es el de las aspiraciones democráticas. Lo que importa es no retrasar el examen de este signo de los tiempos para no prolongar tampoco el desajuste de la Iglesia con la cultura actual. Si Pío XII concedía ya que "la forma democrática de gobierno aparece a muchos como un postulado natural impuesto por la misma razón"³⁴, es evidente la necesidad de estudiar su aplicabilidad a la Iglesia. Se juega aquí una baza importante para la credibilidad de la misma Iglesia. No se puede tener palabras laudatorias para las aspiraciones democráticas de nuestro mundo y, al mismo tiempo, afirmar que esas cosas no van con la Iglesia. ¿Es que acaso van más con el evangelio las formas autocráticas que aceptó la jerarquía eclesiástica en otros tiempos? Es lo mismo que afirma un autor reciente: "¿Cómo podríamos reconocernos en la Iglesia si las estructuras eclesiales contradicen palabra por palabra las aspiraciones sociales más profundas y mejor fundadas en el evangelio y en las que hoy creemos?"³⁵.

* * *

La autocomprensión de la Iglesia a que ha llegado el Vaticano II nos puede prestar elementos más que suficientes para fundamentar una democratización de las estructuras de la Iglesia, pues, reflexionando sobre esos principios teológicos, podemos hacer una selección de valores que la sociedad moderna y el pensamiento de hoy nos ofrecen como auténticas aspiraciones democráticas. Veamos, en concreto, alguno de estos principios, aunque aquí no nos alargaremos en su exposición más de lo necesario para que se vea que no son principios de oportunismo ni de mimetismo lo que nos mueve a propugnar reformas democráticas para la Iglesia.

1. El Vaticano II nos ofrece, en primer lugar, una exposición de la Iglesia desde el concepto histórico-salvífico de *pueblo de Dios*.

Esta teología del pueblo de Dios recupera la igualdad comunitaria de los creyentes como dato previo a cualquier otra división

34. Mensaje de Navidad 1944: l. c., p. 371.

35. P. Eyr, *Vers une Eglise démocratique*, en «Nouv. Rev. Théol.» 91 (1969) p. 608.

de oficios dentro de la Iglesia. La antigua eclesiología nos tenía acostumbrados a tener como dato primordial la división de estados y cargos en la Iglesia, lo cual no era más que un reflejo en la Iglesia de la sociedad estamental en la que ella vivía. La condición básica y definitoria del fiel es algo comunitario e indiferenciado para todos los bautizados. Y es esta la dignidad propia del cristiano, a saber, la participación en la misión salvadora de Cristo. La Iglesia no está hecha desde la jerarquía ni mediatizada por la autoridad, sino que es un pueblo que vive en comunión con Cristo de quien recibe todos sus dones. Y sólo desde esta igualdad fundamental es inteligible la diferencia de estados, de misiones y de gracias entre los cristianos; uno no es cristiano desde su condición de jerarca sino que el ejercicio de un ministerio jerárquico es uno de los modos de actualizar la condición de cristiano. Y en Cristo, anterior a su voluntad de dar una jerarquía a su Iglesia, está su voluntad de congregar a los hombres en su pueblo y hacerles partícipes de su misión. Por eso el Vaticano II sólo habló de la jerarquía, de los seglares o del estado religioso después de haber expuesto la dignidad común de todo el pueblo de Dios, a quien Cristo convoca, a quien le envía su Espíritu y al que conduce solidariamente hasta su consumación en el reino futuro. “De esta graduación de estados en la Iglesia deriva un principio fundamental de derecho eclesiástico, a saber, el de que *cualquier diferencia en la Iglesia sólo es aceptable en el marco y sobre la base de una igualdad espiritual de todos los miembros del pueblo*. Este principio descansa en la razón profunda del bautismo como sacramento básico de la existencia cristiana”³⁶.

En consecuencia, las prerrogativas de Cristo son comunes a cuantos forman ese pueblo de Dios. No hay mayor dignidad eclesial en la jerarquía que en los súbditos. “El pueblo escogido por Dios es único..., es común la dignidad de sus miembros por su regeneración en Cristo... Así pues, en Cristo y en la Iglesia, ninguna desigualdad existe por razón de la estirpe o de la nación, la conducta social o el sexo... Pues, aunque algunos, por voluntad de Cristo, han sido colocados en favor de los demás como doctores, distribuidores de los misterios y pastores, existe entre todos verdadera

36. W. STEINMÜLLER, *Gemeinde und Gesellschaft*, en *Una Sancta* 24 (1969) p. 185.

igualdad en cuanto a la dignidad y la acción común a todos los fieles”³⁷.

De la igual dignidad y común condición de todo bautizado brota también una nueva manera de entender la autoridad de la Iglesia y el ejercicio del poder, la cual, a pesar de estar fundada en el evangelio, estaba muy oscurecida por la aceptación de formas secularizantes del poder: “los pastores de la Iglesia sirvan a los demás fieles y éstos colaboren vivamente con sus pastores”³⁸; “los ministros dotados del poder sagrado sirvan a sus hermanos de modo que cuantos pertenecen al pueblo de Dios y, por tanto, poseen la genuina dignidad cristiana consigan su fin colaborando de modo libre y ordenado”³⁹. Todos los miembros en esta sociedad pueden tener una acción responsable y todos están llamados a ser miembros activos: “toda la Iglesia y cada una de sus partes aumentan por el hecho de la intercomuni6n mutua de todos y su colaboraci6n conjunta para conseguir la plenitud”⁴⁰.

Presupuesta esta dignidad com6n, se asumen las diferencias posteriores, sean de vocaciones particulares, de oficios, de iglesias particulares, de tradiciones... Y ya no se puede decir que es la jerarquía quien tiene la misi6n de la Iglesia: “los pastores saben que no han sido instituidos por Cristo para hacerse cargo ellos solos de toda la misi6n salvífica de la Iglesia”⁴¹. También los seglares, es decir, quienes no pertenecen a la jerarquía, “realizan una parte correspondiente de la misi6n de todo el pueblo cristiano”⁴² y “todos participan activamente en la obra de todo el cuerpo eclesial”⁴³.

2. El Vaticano II también nos ofrece un *nuevo modo de concebir la autoridad en la Iglesia*.

Hay en el pensamiento cristiano actual un deseo vivo de suprimir de la Iglesia cuanto haga recordar una inteligencia paternalista, feudalista o autocrática en el modo de entender la autoridad.

Abundantes propuestas se constatan en este sentido. Un autor de hoy define así la imagen que ofrece el actual derecho de la

37. Constituci6n sobre la Iglesia, n. 32 b y c.

38. *Ib.*, n. 33 c.

39. *Ib.*, n. 18 a.

40. *Ib.*, n. 13 c.

41. *Ib.*, n. 30.

42. *Ib.*, n. 31 a.

43. Decreto sobre el apostolado de los seglares, n. 2 a.

Iglesia: “una monarquía cuasi-absoluta, con una administración eficiente, pero sin la menor participación de sus miembros”. Y M. Ducos dice: “Parece que se puede hablar de un gobierno ‘autoritario’ en la Iglesia, lo que no significa que el ejercicio mismo de la autoridad sea autoritario, es decir, cargado de la dureza que el lenguaje corriente atribuye a estas palabras. A este propósito, por otra parte, y para evitar toda acusación injusta al gobierno de la Iglesia, preferimos hablar de mando ‘jerárquico’, sinónimo de ‘autoritario’ pero sin el carácter peyorativo atribuido a este último. La denominación ‘gobierno jerárquico’ conviene tanto mejor al mando de la Iglesia cuando la Iglesia es la única institución en la que la palabra ‘jerarquía’ es utilizada para designar la estructura del poder, lo que podría ser una prueba suplementaria, o, en todo caso, un signo particularmente flagrante de la separación establecida entre aquellos que toman las decisiones y los que tienen que ejecutarlas”⁴⁴. Y un informe en el Congreso del Apostolado Seglar de 1967, dice: “la verdadera dignidad del cristiano está exigiendo que se le asocie a las decisiones de la autoridad legítima de una forma comprensible y digna. Si en un contexto apropiado se pueden comparar las relaciones del hombre con Dios a las que tiene un hijo con su padre, la analogía falla cuando se quiere ilustrar con ella la relación que unos hombres —sea cual sea la función que ejerzan— tiene con otros hombres dentro de la Iglesia”⁴⁵.

El Concilio propone una nueva orientación de la autoridad en la Iglesia. “El cargo que el Señor confió a los pastores, dice, es un verdadero servicio que en la Sagrada Escritura se llama de manera significativa ‘diakonía’ o ministerio”⁴⁶. De donde deduce que “los ministros dotados de poder sagrado sirven a sus hermanos”⁴⁷ y que el oficio pastoral es en sí un “servicio”⁴⁸, que los presbíteros “han sido llamados a servir al pueblo de Dios”⁴⁹ e igualmente los diáconos⁵⁰. Y, en general, la reiteración del término “ministerium” subra-

44. M. Ducos, *Gobierno y eficacia en la Iglesia* (Estella 1972) p. 77.

45. Informe del equipo 4.º, citado en la obra *Autoridad y libertad en la Iglesia* (Bilbao 1971) p. 11.

46. Constitución sobre la Iglesia, n. 24 a. El texto conciliar cita a su favor las palabras de I Pe 4, 10: «El don que cada uno haya recibido, póngalo al servicio de los demás».

47. *Ib.*, n. 18 a.

48. *Ib.*, n. 21 a.

49. *Ib.*, n. 28 b.

50. *Ib.*, n. 29 a.

ya la idea de que Cristo se sirve de la jerarquía para el bien de todo el pueblo de Dios y que “los sacerdotes ponen los propios dones al servicio de los demás” o “ejercen el oficio para bien de sus hermanos” o “el bien de todo el cuerpo”⁵¹.

Al recordar estas palabras del Vaticano II, no lo hacemos para equiparar la jerarquía eclesiástica a unos funcionarios civiles —imagen que en algún teólogo suscita palabras airadas⁵²—, sino porque nos ayudan a entender la autoridad *en función* del bien común de la Iglesia, y no como algo que se justifique porque así fue hecho. Es decir, el nuevo concepto de autoridad eclesiástica se parece más a la idea funcional de la autoridad que Pío XII vinculaba a la democracia que a la idea de autoridad que presentaba una concepción divinizante y sacral.

Por la misma razón el Concilio designa también las diversas funciones de la jerarquía eclesiástica como un “oficio pastoral”, sugiriendo así que esta autoridad debe imitar más la condición de Cristo como pastor que los abusos tiránicos de las autoridades humanas⁵³. Ya el Vaticano I, al hablar del poder de magisterio del Romano Pontífice, empezaba diciendo que “en el oficio de primado apostólico, se incluye también el poder de enseñar...”⁵⁴.

La nueva perspectiva de la autoridad eclesial es también una llamada a promover la responsabilidad de todos los miembros de la Iglesia, evitando actitudes autárquicas y personalistas: “los pastores reconozcan y promuevan la dignidad y responsabilidad de los seculares en la Iglesia...; les encargarán tareas de servicio sin desconfianza y les proporcionarán campo y libertad de actuación, e incluso les animarán a que también emprendan tareas por su cuenta”. Y añade para que sea más claro el paralelismo con la sociedad democrática: “los pastores respetarán la justa libertad, que es patrimonio de todos en la sociedad civil”⁵⁵.

El P. Y. Congar expone así este redescubrimiento de lo que es la autoridad en la Iglesia: “Los recursos actuales han empezado ya a imponer un cierto redescubrimiento de dos realidades religiosas frente a las cuales debe encontrar su verdad la autoridad: la ac-

51. Ib., n. 13 c y 18 a.

52. Véase J. RATZINGER, *¿Democracia en la Iglesia?* (Zalla 1971) p. 29 ss.

53. Cf. M. LÖHRER, *La jerarquía al servicio del pueblo cristiano*, en G. BARAÚNA, *La Iglesia del Vaticano II*, p. 720 ss.

54. Dz 3065.

55. Constitución sobre la Iglesia, n. 37 c.

ción graciosa del Dios vivo y la santa comunidad fraterna de los fieles. Se podrá superar el juridismo que consiste en ver la validez formal de las cosas sin llegar hasta su sentido, situando a la autoridad de una manera plenamente auténtica en relación a estas dos realidades cristianas. Será necesario que el movimiento de recurso llegue hasta instaurar una idea totalmente evangélica de la autoridad, muy teologal y muy comunitaria a la vez. Para ello nos encontramos ya bien encaminados”⁵⁶.

3. En tercer lugar, queremos destacar en la doctrina del Concilio la *estructura colegial del ministerio de suprema autoridad en la Iglesia*.

El Vaticano II ha afirmado que el ministerio apostólico fue instituido por Cristo “en forma de colegio”⁵⁷ y puso al frente a Pedro “escogido de entre ellos”. Esta institución justifica la condición colegial del episcopado que le sucede en la autoridad eclesiástica. Todo el episcopado pertenece a un “ordo” colegial. He aquí la razón profunda del vínculo de unidad entre todas las iglesias locales. El obispo, cabeza visible de la Iglesia, posee una autoridad recibida por sucesión de los apóstoles, pero tal autoridad no le convierte en autócrata, pues está en dependencia y conexión de todo un colegio, en el seno del cual se le ha conferido a él la sucesión apostólica. Así lo habían entendido ya en la antigüedad los mejores tratadistas. S. Cipriano, por ejemplo, a mitad del siglo III, describía así el ejercicio de la autoridad episcopal: “desde el principio de mi episcopado determiné no tomar ninguna resolución por mi cuenta, sin el consejo de los presbíteros y sin el consentimiento del pueblo... Por tanto, trataremos de común acuerdo lo que haya de hacerse, como lo exige la consideración que nos debemos unos a otros”⁵⁸.

El ejercicio del supremo poder colegial tiene una expresión visible en la conciliaridad en la que todo ese cuerpo episcopal se siente solidario de la Iglesia y delibera en asamblea visible sobre el bien de la Iglesia universal. Ese colegio con su cabeza visible está integrado de responsables de todas las iglesias locales que, a través de su obispo, se sienten representadas y actuando vivamente en la comunión fraterna de la Iglesia universal. Por supuesto que tal asamblea no coincide con lo que llamamos delegación nominal en parlamen-

56. *El servicio y la pobreza en la Iglesia* (Barcelona 1964) p. 64.

57. Constitución sobre la Iglesia, n. 19 a.

58. *Ep. 14, 4: Obras de S. Cipriano* (Madrid 1964) p. 412.

tos o senados, pero tiene *un sentido verdadero de representación de toda la Iglesia*, pues, como dice el Vaticano II, "cada obispo representa a su Iglesia y todos juntos con el Papa a toda la Iglesia"⁵⁹. La colegialidad es, pues, una llamada al diálogo, a la confrontación y al contraste en la misma jerarquía.

De este módulo colegial pueden derivarse valiosas consecuencias para las estructuras futuras de la Iglesia. La comunión de todo el pueblo de Dios debe ser un efecto de la comunión episcopal. La colegialidad episcopal es concentración de una colegialidad más amplia que abarca a todos los cristianos respetando su singularidad. Todos llamados a la unidad porque todos son de igual dignidad. En virtud de ello los teólogos hablan en un sentido legítimo de aplicar a la jerarquía de la Iglesia la idea de "consentimiento" en el pueblo como elemento integrante del ministerio eclesial⁶⁰. Y el Cardenal Suenens dice que "la colegialidad horizontal se ha convertido hoy día, más que nunca, en un imperativo de la pastoral"⁶¹. Por lo demás, es fácil asimilar la colegialidad —palabra que no usó el Vaticano II, pero que se ha impuesto en la teología posconciliar— a las de sinodal, corresponsabilidad, solidaridad, colaboración, subsidiaridad, etc...

También podríamos aludir a otra institución del Vaticano II y que tiene carácter de ejemplificante para todo el pueblo de Dios: es el presbiterio. Los presbíteros junto con su obispo, forman un "presbiterio" y son respecto a él verdaderos "colaboradores"⁶². Nos parece que reducir los sacerdotes a un mero grupo de personas a quienes se consulta alguna vez, no responde a la hondura teológica de lo que implica el presbiterio; es más congruente con esta teología concebir al presbiterio como un grupo eclesial que, en virtud del sacramento común, es responsable con su obispo del ministerio diocesano; "el obispo, dice en un lugar el Vaticano II, rige su diócesis con la cooperación del presbiterio"⁶³. Pero una vez más aquí la realidad está lejos de lo que insinúa el Vaticano II⁶⁴.

59. Constitución sobre la Iglesia, n. 23 a.

60. Cf. J. C. GROOT, *Aspectos horizontales de la colegialidad*, en BARAÚNDA, *La Iglesia...*, p. 800.

61. *La corresponsabilidad en la Iglesia de hoy* (Bilbao 1968) p. 85.

62. Constitución sobre la Iglesia, n. 28 b.

63. Decreto sobre el oficio pastoral de los obispos, n. 11 a.

64. «En tanto que a nivel de la conferencia episcopal la autoridad decisiva descansa en un colegio, las diócesis están organizadas exclusivamente conforme a un estilo monocrático y las parroquias casi en su mayor parte, es decir,

La afirmación de la existencia de estos organismos colegiales en la configuración de lo que debe ser la Iglesia según la voluntad de Cristo está pletórica de significado en orden a cambiar muchas formas pasadas y estructuras viejas de la autoridad eclesiástica que no tuvieron en cuenta la condición colegial de esa autoridad.

Y esto mismo podríamos referirlo a todo el pueblo de Dios, el cual, en virtud de la eclesiología del Vaticano II, debe sentirse más incorporado y responsable en la vida de la Iglesia. Y ha sido llamado a una presencia más activa y eficaz en los asuntos públicos de esta sociedad. Pablo VI ha dicho en una ocasión que "este hecho de la colegialidad, típicamente posconciliar, no afecta sólo al orden episcopal, sino que afecta también, a su modo, a todo el conjunto del pueblo católico"⁶⁵. Y, en nuestro caso, esto conduce a un modo de ejercer la autoridad en la que todo el pueblo esté más presente. "Según la eclesiología católica, el núcleo de la autoridad eclesiástica está constituido por el cuerpo episcopal en comunión con el sucesor de Pedro... Y subrayamos que hablamos del núcleo, y no de la totalidad de la autoridad, pues este núcleo debe acudir a una amplia participación de todos los miembros de la Iglesia y de todas sus instancias comunitarias"⁶⁶.

IV. REFORMAS DE CARACTER DEMOCRATICO DESEABLES EN LA IGLESIA

A fin de que las consideraciones anteriores no queden en el aire, señalamos, a continuación, una serie de posibles reformas democráticas en la Iglesia que nos han sido suscitadas por el contraste con la sociedad democrática pero que, al mismo tiempo, derivan de los principios constitucionales de la Iglesia, pues no se trata de tras-

con la excepción de la faceta económica. Esta forma de organización monocrática supone acumulación de todo el poder en una mano (es decir, el poder legislativo, judicial y ejecutivo). El poder ejecutivo es prácticamente el más importante... La forma real de gobierno de la Iglesia se apoya, por tanto, en medios tomados del campo secular y no son un resultado de los principios de la fe. De ahí que habrá que criticarlos de igual modo que en el campo secular. En la actualidad debería ser natural darles la medida de los postulados del estado de derecho democrático». *Democratización de la Iglesia*, pp. 118-119.

65. Alocución de la Audiencia General del 29 octubre de 1969: «Ecclesia» 8 nov. 1969, p. 11.

66. R. COSTE, *La responsabilité politique de l'Eglise* (Paris 1973) pp. 178-179.

plantar el régimen democrático a la Iglesia sino más bien de actualizar virtualidades democráticas del evangelio.

No ignoramos la dificultad de buscar una formulación jurídica a las consideraciones que aquí hacemos *de iure condendo*. Pero tampoco fueron fáciles las grandes reformas constitucionales de la Iglesia y, a pesar de ello, se llegó a trazar un marco legal a objetivos claramente ideológicos, como los que condujeron a la reforma centralizadora y romanizante de Gregorio VII, al fortalecimiento de un poderío político pontificio en Inocencio III, a la tarea de reforma llevada a cabo por grandes concilios, a la renuncia del poder temporal de los Papas o, en nuestro tiempo, a la introducción de una legislación monarquizante y de gran rigidez administrativa como la que caracteriza el código vigente de derecho canónico. Por eso no es nuestro propósito proponer aquí una nueva legislación de tipo democrático, sino que nos bastará con señalar los principales campos donde tales reformas son necesarias.

1. El movimiento democrático promueve la existencia de derechos constitucionales fundamentales, en los que se definen los elementos más estables de la sociedad, para luego dar posibilidad a una mayor dinamicidad legal al compás del cambio social. Y *en la Iglesia sería también de desear un derecho constitucional fundamental en que se señalaran los valores inalterables de la comunidad cristiana*. Esto daría, por rechazo, una mayor movilidad al resto de las leyes e impediría el estancamiento institucional que sufre la actual legislación eclesiástica y que vuelve desfasadas muchas de sus instituciones. La ley debe ser también una educadora de la sociedad y es evidente que la actual legislación eclesiástica no ayuda ese propósito, pues junta horizontalmente leyes que definen la estructura dogmática de la Iglesia junto a disposiciones ya desfasadas en el momento de su promulgación. Hoy ni la sociedad civil ni la eclesiástica pueden soñar con legislaciones perennes y los cristianos somos también solidarios de la gran mutación social y política del mundo, lo cual entraña la consiguiente variación en la misión pastoral de la Iglesia. Por eso se debe renunciar a una legislación histórica que, aunque fuera muy venerable, no ha sido dada por Cristo y que con frecuencia sirve de rémora en la vida de la Iglesia. El fin pastoral de toda la legislación eclesiástica lleva consigo el que una legislación anticuada redunde en antitestimonio de la misión eclesial.

Pues bien, a esa constitución fundamental se evitará que pasen configuraciones históricas de la Iglesia ya periclitadas, como es la administración centralística, la limitación de los poderes episcopales por el Romano Pontífice hasta el punto de que los obispos no puedan llevar ordinariamente su diócesis sin una serie de facultades concedidas desde arriba, el clericalismo de toda administración, etc.

Un elemento importante de esta ley fundamental sería la *declaración de los derechos del fiel en la Iglesia*. En ellos debería señalarse la libertad y dignidad de todo cristiano en el cumplimiento de la misión dada por Jesús a su Iglesia, idea tan abiertamente declarada en el Vaticano II. Implicaría también defender al fiel, o al conjunto de la comunidad, de la arbitrariedad de cualquier poder en la Iglesia o de la ingerencia y afán de control excesivos que eran norma habitual anteriormente. Para ello convendría limitar las funciones que hoy competen a la jerarquía, pues sabemos que, además de aquellas funciones que les son indisociables por constitución de la Iglesia, acumulan hoy otras muchas competencias administrativas, técnicas, económicas, etc., que se les han ido añadiendo por razones históricas. En términos generales, esto es lo que prometió el Sínodo de los Obispos de 1971: "Han de ser respetados los derechos de todos en la Iglesia. De cualquier modo que uno esté asociado a la Iglesia, nadie debe ser privado de los derechos comunes"⁶⁷. Y como señala bien A. Prieto Prieto: "las opiniones manifestadas en el aula conciliar, algunos de los documentos pontificios últimos no menos que los logros de la eclesiología moderna, demuestran que en la Iglesia existe un problema de límites entre autoridad social y libertad del individuo... Creemos que el aludido problema puede ser tratado en su perspectiva jurídica con la simple consideración de los derechos subjetivos en cuanto límites del poder eclesiástico"⁶⁸.

Entre los posibles derechos del fiel que debieran ser protegidos en la constitución fundamental señalaremos principalmente: derecho a participar en la vida cultural de la Iglesia; derecho a confesar y propagar la fe y al apostolado; derecho a la expresión de la opinión propia aunque contradiga la de la jerarquía; derecho a em-

67. Documento sobre la justicia en el mundo: *Los documentos del III Sínodo 1971*, p. 53.

68. *Los derechos subjetivos públicos en la Iglesia*, en *Iglesia y Derecho*. Trabajos de la X Semana de Derecho Canónico (Salamanca 1965) pp. 325-364. Cf. también J. HERVADA - P. LOMBARDIA, *El derecho del pueblo de Dios*. I: *Introducción. La constitución de la Iglesia* (Pamplona 1970).

prender obras por propia iniciativa; derecho a la libre asociación para fines religiosos; capacidad para ser investido de funciones o ministerios y para ser consultado; derecho a la libre elección del estado de vida; amparo jurídico de todos los derechos, incluso del derecho de apelación ante la suprema autoridad en la Iglesia y derecho a participar activamente en toda acción eclesial⁶⁹.

En el tema del amparo eficaz de los derechos de la persona en sociedad, la Iglesia no debiera ser una excepción al principio enunciado por Juan XXIII: "Es necesario que todas las asociaciones tengan la forma externa y la sustancia interna de auténticas comunidades, lo cual sólo podrá lograrse cuando sus respectivos miembros sean considerados en ellas como personas y llamados a participar activamente en las tareas comunes"⁷⁰. Esto será un índice más de que se acepta el espíritu democrático en la Iglesia, ya que la democracia promueve las instituciones en que "el individuo llega a ser verdaderamente ciudadano" (R. Costé). Y, aunque en la Iglesia han desaparecido ya muchas de las formas feudales de poder que en otros tiempos la infeccionaron, queda no obstante todavía mucho de anacrónico paternalismo que es impropio de una sociedad de cristianos adultos. Y con mayor razón debe desterrarse de la Iglesia toda apariencia de totalitarismo jerárquico, pues, como ya dijo Pío XII: "la Iglesia debe ser ajena a aquel totalitarismo que no admite ni reconoce la honesta apelación a los claros e imprescriptibles dictámenes de la propia conciencia y violenta las leyes de la vida individual y social"⁷¹.

También quisiéramos subrayar la importancia de que la legislación universal de la Iglesia no se haga de espaldas al principio de la colegialidad. Tal legislación, en efecto, debe atender a la diversa configuración de las iglesias particulares de todo el orbe y no debe aceptarse que la configuración histórica o sociológica de algunas de ellas (iglesias de Italia, europeas, de países mayoritariamente católicos o de vieja cristiandad) se erijan en modelos de otras iglesias de configuración muy distinta. Antiguamente la legislación eclesial era la gran preocupación de los concilios, en que estaba representada la

69. H. HEIMERL, *Bases para un código de derecho constitucional en la Iglesia*, en «Concilium», n. 28, 1967, p. 255.

70. Enc. *Mater et Magistra*: AAS 53 (1961) p. 417; ed. BAC (Madrid 1962) n. 65.

71. Discurso al tribunal de la Rota Romana del 2 oct. 1945: AAS 37 (1945) p. 261; *Doctrina pontificia, V: Documentos jurídicos*, p. 252.

Iglesia, y algo similar habría que lograr hoy. La legislación eclesial debe también ser fruto del *poder legislativo colegial*.

2. Un segundo campo de promoción democrática sería *el desarrollo de la vida sinodal en la Iglesia, a niveles y formas que ya empiezan a experimentarse en la vida posconciliar*. Sería de desear que la competencia de estas nuevas estructuras se viera en auge y en continuo enriquecimiento. Para ello podrían usarse las experiencias de la Iglesia antigua y de otras Iglesias no católicas que conservaron mejor la condición sinodal, sin que sea necesario recurrir a las formas parlamentarias de la sociedad civil. Hace falta, pues, tiempo y experiencia para esta "sinodalización" de la Iglesia, pero en todo caso se trata de algo digno de ser promovido.

Una obra reciente sobre este tema señala los siguientes organismos colegiales que debieran ser repensados y reformados para configurarlos mejor a esta idea. En el plano de la Iglesia universal, tendríamos: el concilio, los sínodos episcopales y el colegio cardenalicio. En el plano patriarcal: los sínodos patriarcales y permanentes. En el plano nacional o regional: los concilios locales y sínodos y conferencias episcopales nacionales. En el plano diocesano: el sínodo diocesano de la iglesia latina, el sínodo de eparquía, el capítulo catedralicio y los consejos presbiterales y pastorales⁷². En todo caso, la promoción de estas instituciones sinodales equivale al acrecentamiento de los siguientes valores democráticos: cooperación de todos en los asuntos públicos, coordinación de poderes, descentralización, atención a problemas y realidades más específicas que las que pueden ser atendidas desde el vértice jerárquico, y, finalmente, una llamada al diálogo permanente y a la conciencia de ser todos miembros activos y representativos.

Pero no se trata sólo de multiplicar los órganos colegiales, sino de darles una función específica y hacerlos eficaces. A este propósito nos parecen acertadas las palabras del Círculo de Bensberger: "Algunas formas colegiales (conferencia episcopal, cabildo) no responden a una voluntad democrática, dado que los socios de esos colegios no están legitimados democráticamente. Bien que, como resultado del Vaticano II, hayan aparecido nuevos órganos colegiales en distintos estamentos (consejo presbiteral, consejo parroquial, consejos de seglares), sin embargo ese hecho tampoco justifica como

72. M. DORTEL-CLAUDOT, *Eglises locales, eglise universelle. Comment se gouverne l'Eglise* (Paris 1973).

para hablar de una democratización de la Iglesia por las siguientes razones: los consejos parroquiales se componen en la mayoría de las diócesis... nada más que en pequeñas proporciones de miembros elegidos... y lo mismo podemos decir de la composición de los gremios en altas esferas... Todos los gremios nombrados poseen una función deliberativa, no una función decisiva. No tienen derecho de información, es decir, no tienen derecho a exigir a algún jerarca información sobre el ejercicio de su ministerio o derecho a inspeccionar las actas... Por eso resulta plenamente equívoco cuando, en relación con los consejos, se habla de una corresponsabilidad de los seglares en la Iglesia, pues, tanto en el sentido jurídico como en el moral, responsabilidad no puede tener más que aquel de cuya decisión depende algo”⁷³.

El Sínodo de los Obispos de 1969, en el que se estudió especialmente la colegialidad, propuso en sus conclusiones el deseo de llegar a una mayor eficacia en el principio de colegialidad entre el Sumo Pontífice y los Sínodos Orientales y Conferencias Episcopales. Una de sus proposiciones decía que “a fin de armonizar con la plena libertad del Papa la solicitud de los obispos con la Iglesia universal, los Sínodos de las Iglesias Orientales y las Conferencias Episcopales se declaran dispuestos a colaborar con el Sumo Pontífice en los asuntos de mayor importancia, sobre todo en la preparación de decretos y declaraciones concernientes a la tutela de la unidad de la fe y de la disciplina de la Iglesia universal; y desean así mismo que el Sumo Pontífice, siempre que lo juzgue prudente, quiera recibir esta colaboración”⁷⁴. Y, en cuanto a la realidad del Sínodo de los Obispos, se aprobó también la siguiente proposición: “Revítese la estructura del Sínodo de los Obispos y regúlese su actividad de forma que se realice más la solicitud colegial de los obispos por la Iglesia universal”⁷⁵.

Existe, por tanto, un deseo universal y responsable de que se promueva institucionalmente la corresponsabilidad en todos los grados de la jerarquía y que aparezca mejor el carácter orgánico de la Iglesia.

73. *Democratización de la Iglesia*, pp. 121-123. El texto hace referencia a la situación de la Iglesia en Alemania y sólo admite una excepción a esta queja en la cuestión de las finanzas, pero la situación en otros lugares no creemos que sea más optimista.

74. A. ANTON, *Primado y colegialidad* (Madrid 1970) p. 215.

75. *Ib.*, p. 217.

3. La democratización eclesial exige también *la promoción de la opinión pública en la Iglesia y la libre expresión del pensamiento en relación con todos los asuntos públicos de la Iglesia*, como son sobre todo los de índole pastoral y misionera.

En la Iglesia hay un amplio pluralismo de pensamiento, tradiciones y de opciones respecto al bien común. Tal pluralismo exige una opinión pública como cauce normal para mostrar sus razones y aportaciones. A esto es opuesto una concepción monolítica de la autoridad que no va unida a la naturaleza de la Iglesia. "Entre las huellas —dice un autor— del período predemocrático hay que incluir también el miedo a las deliberaciones públicas, que obliga al empleo de procedimientos secretos y a privar a la opinión pública de una información objetiva y completa sobre los asuntos eclesiásticos"⁷⁶.

La opinión pública supone una previa educación de los miembros de la sociedad y una capacidad para, en lealtad y justicia, exponer públicamente sus opiniones, aun cuando no sean del estilo de las que privan en la Iglesia o de las que agradan a las jerarquías. Es una prueba fehaciente de que los miembros de una sociedad cooperan libre y responsablemente en la marcha de los asuntos públicos cuando existen cauces normales para hacer valer la propia opinión.

Sería un antitestimonio el que la Iglesia sofocara en su seno la opinión pública, siendo así que ella misma exige que su voz se pueda oír en la sociedad humana como medio necesario para el cumplimiento de su misión en ese mundo. La Iglesia es, en efecto, una "noticia" para el mundo y su evangelio y su predicación son el *sacramentum audibile* que llamaba S. Agustín. Por eso la opinión pública no debe ser sólo algo que *también* existe en la Iglesia, sino algo que *con mayor razón* existe en la Iglesia.

Pío XII se refirió una vez a tal opinión pública en la Iglesia: "Queremos decir una palabra referente a la opinión pública en el seno mismo de la Iglesia (naturalmente en las materias dejadas a libre discusión). Se extrañarán de esto solamente quienes no conocen a la Iglesia o quienes la conocen mal. Porque la Iglesia, después de todo, es un cuerpo vivo y le faltaría algo a su vida si la opinión pública le faltase; falta cuya censura recaería sobre los pas-

76. N. M. WILDERS, *La Iglesia en el mundo de mañana* (Salamanca 1969) p. 111.

tores y sobre los fieles” 77. Y el Vaticano II ha dicho en concreto de los laicos: “conforme a la ciencia, la competencia y el prestigio que poseen, tienen la facultad, más aún, a veces el deber, de exponer su parecer acerca de los asuntos concernientes al bien de la Iglesia” 78.

Las anteriores palabras dan la impresión, a quien conoce algo la vida de la Iglesia, de expresar más un *desideratum* que una realidad comprobable. Y es verdad que el profetismo y la acción crítica de la fe sólo pueden ejercerse donde existe espacio para la libertad de expresión. A todos los miembros de la Iglesia les puede invadir un cierto temor a la palabra libre; ese mismo temor que llevaba a un obispo del Vaticano II a comparar la admisión de la opinión pública en la Iglesia con la introducción del Anticristo en la ciudad santa. No hace mucho tiempo un sacerdote católico tuvo su calvario por haber publicado que en la vida curial de Roma hay cosas “turbias”. Y es que hay que defender contra toda autocracia, que tienta a todo hombre en el poder, el derecho a hablar públicamente de cosas que otros desearían que pasaran en silencio. Recordemos, como anécdota, que el Vaticano I fue muy impugnada la presencia en el aula conciliar de seminaristas taquígrafos, pues podían enterarse de lo que votaban los Padres...

4. Una manifestación del espíritu democrático es también que en la Iglesia los cargos públicos sean ejercidos con el consentimiento y la elección de los súbditos.

A quienes sólo conozcan los últimos tiempos de la Iglesia les extrañará saber que en tiempos pasados había una mayor participación en la elección de la jerarquía; práctica que fue abandonada por la intromisión de las autoridades civiles.

También en este tema hay en la Iglesia un derecho divino, a saber, la distinción entre designación de la autoridad y la constitución de esa autoridad. Es conocido que el dogma acerca de la sucesión de los poderes apostólicos establece que el ministerio de sucesión apostólica se obtiene por la inserción en el sacramento del orden.

Pero, salvada esta realidad, es un deseo en la Iglesia, aunque su realización sea compleja, el que el pueblo cristiano tenga mayor

77. Discurso al I Congreso internacional de prensa católica del 17 febrero 1950: AAS 42 (1950) p. 257; *Doctrina pontificia*, II: *Documentos políticos*, p. 974.

78. Constitución sobre la Iglesia, n. 37 a.

participación en el nombramiento de sus pastores. Esto se facilitaría mucho si existieran auténticos consejos pastorales a nivel diocesano y parroquial, pero esta institución todavía está en pañales. Aunque en la vida actual de la Iglesia no sería viable la introducción de la elección plebiscitaria de todos los cargos, por los muchos inconvenientes prácticos que esto lleva consigo, sí sería deseable una mayor atención a la opinión de los súbditos, e incluso escucharla oficial y preceptivamente.

Como bien dice K. Rahner: "a la idoneidad de todo oficio pertenece un grado de confianza suficiente por parte del mismo pueblo fiel, una confianza que no es posible forzar simplemente desde arriba. En consecuencia, no tiene absolutamente nada de malo, el que hoy se vuelva a pensar en una colaboración del pueblo al efectuar tales nombramientos de jerarcas; sobre todo si se observa que, incluso bajo otros aspectos, el modo tradicional de efectuar los nombramientos no parece ofrecer ninguna garantía suficiente respecto a la idoneidad de las personas nombradas"⁷⁹. Por su parte, el P. Y. Congar ha recogido interesantes testimonios de fórmulas democráticas vigentes en otros tiempos de la Iglesia, tales como "qui praefuturus est omnibus, ab omnibus eligatur" y "nullus invitis detur episcopus"⁸⁰.

Diversas personas en la Iglesia se han manifestado públicamente en favor de la participación de los fieles en la elección de los pastores. El Congreso de Teólogos de Bruselas en 1970 aprobó la siguiente moción: "La naturaleza misma de la Iglesia, pueblo de Dios, y la evolución de la historia hacen necesaria hoy la revisión de los procedimientos para la elección de un Papa, un obispo, un pastor. En este sentido convendría hacer posible la participación del pueblo cristiano en la elección de sus ministros"⁸¹. Y la Asamblea Conjunta de Obispos-Sacerdotes en España de 1971 hizo también la siguiente propuesta: "Veríamos con agrado la participación del pueblo de Dios, en cuanto tal, en la elección de sus pastores, dentro de las fórmulas que la Santa Sede —última decisoria en este terreno— encuentre oportunas"⁸². También el *Memorandum* de Bensberger dice: "Una democratización de la Iglesia reclama una

79. *Libertad y manipulación en la sociedad y en la Iglesia* (Pamplona 1971) pp. 84-85.

80. Cf. *Problèmes de l'autorité*, p. 162.

81. Prop. 11.º: «Concilium» dic. 1970, p. 320.

82. Prop. 85.

votación de los jerarcas. Estas votaciones no constituyen una novedad en la Iglesia. Pueden remontarse a antiguas tradiciones. Se trata en estos casos sobre todo de la elección del párroco, del obispo y del Papa. Lo más interesante sería que de estas elecciones se ocupara el consejo parroquial, el sínodo diocesano o un gremio sinodal a nivel de la Iglesia universal”⁸³.

5. En la sociedad civil las exigencias democráticas postulan una división de poderes y relativa independencia entre ellos, así como también un control jurídico de la administración. Pues bien, siempre salvando la peculiaridad del régimen eclesial, pensamos que *en la Iglesia deben promoverse derechos similares a los que en la sociedad civil son regulados por esta forma de ejercer el poder.*

A pesar de haber sido el derecho eclesiástico el educador y formador de las modernas legislaciones de los pueblos europeos, en algunas cosas éstos hoy han progresado más que aquél. Así sucede en cuanto a la protección y defensa del derecho del individuo en la sociedad.

La Iglesia hoy todavía está aferrada a la unidad de funciones del poder, cuando en los modernos estados nadie comparte este punto de vista, que, además, no favorece la introducción de un orden democrático, como reconoce el Concilio Vaticano II cuando dice que “para que la cooperación ciudadana responsable pueda lograr resultados felices en el curso diario de la vida pública, es necesario un orden jurídico positivo que establezca la adecuada división de las funciones institucionales de la autoridad política, así como la protección eficaz e independiente de los derechos”⁸⁴. La potestad de la jerarquía eclesial se extiende indiferentemente a la función legislativa, administrativa y judicial. Pues bien, aun admitiendo la peculiaridad de la jerarquía de origen apostólico y su estricta vinculación al sacramento del orden, queda amplio margen para que en la Iglesia se especialicen algunas de estas funciones en personas u organismos, como, por ejemplo, cabe independizar más en la Iglesia la función sagrada del poder político, y también los tribunales administrativos respecto del ejercicio de la autoridad y hasta del orden legislativo, en el cual, en cualquier caso, los seglares debieran tener más participación que la que hasta ahora tienen.

83. *Democratización...*, p. 175. Cf. la ponderada obra de G. MAY, *Demokratisierung der Kirche. Möglichkeiten und Grenzen* (Wien 1971).

84. Constitución sobre la Iglesia en el mundo actual, n. 75 b.

Aunque somos los primeros en afirmar que en este campo hay que andar con prudencia, no se puede sin embargo desoir muchas quejas que existen contra el ordenamiento actual de la Iglesia, ni pensar que todas ellas son injustificadas. Así leemos: "la actual constitución eclesiástica no conoce vertebración alguna horizontal de los poderes, apenas un control judicial de la administración, y tampoco libertad alguna de opinión... El obispo acumula (al igual que en la cúspide el Papa) en una mano el poder legislativo y el ejecutivo. Es verdad que su poder judicial está delegado a jueces independientes desde el punto de vista objetivo (no personal), sin embargo el campo funcional de esa jurisdicción se limita prácticamente al estrecho terreno del derecho matrimonial y sacerdotal. No existe un tribunal administrativo que pudiera controlar la actividad del poder ejecutivo. Los actuales tribunales eclesiásticos, por falta de independencia personal, no serían tampoco apropiados para estas tareas. Bien es verdad que existe la posibilidad de control del párroco por parte del obispo y de éste por parte del Papa. Pero funciona exclusivamente conforme a principios de oportunidad. De ahí que por parte de las autoridades eclesiásticas no haya suficiente protección jurídica contra las violaciones del derecho. Visto por este lado, la vinculación de la administración a la ley no está garantizada y este defecto se acentúa por la peculiar tendencia del derecho canónico a acoplar simultáneamente rigurosos mandamientos y prohibiciones con amplias posibilidades de dispensa, que únicamente son atendidas de acuerdo con el principio de oportunismo"⁸⁵.

Otros autores hablan de gran oscuridad, imprecisión y poca efectividad en la legislación canónica respecto al amparo de los derechos subjetivos en la Iglesia, pues, al ser evocados en los recursos por vía administrativa, quedan muy en precario a causa del sistema vigente de administrador-juez.

Nos parece, pues, que se debe oír a quienes hoy pugnan porque se implante un contencioso administrativo en el ordenamiento canónico, para mejor salvaguarda y amparo de todos los derechos subjetivos de los fieles contra el uso indebido de la autoridad.

6. El futuro democrático de la Iglesia pasa también por *un amplio margen de libertad concedido a la creación de instituciones y comunidades de fieles creadas libremente* y sin otras trabas que la fidelidad a la propia fe, la comunión con la Iglesia universal y la

85. *Democratización...*, pp. 119-120.

fidelidad a la institución divina de la Iglesia. En estas instituciones debe existir amplia libertad de pensamiento y búsqueda de nuevas formas de contacto y presencia en el mundo.

Hasta ahora el cristiano no actuaba en la acción eclesial sino a través de las instituciones centralizadas y organizadas de la Iglesia (parroquia, diócesis, congregación religiosa, asociación apostólica...) y sólo como tales reconocidas en la Iglesia. Pero hoy la vida de la Iglesia ha desbordado estos marcos y son muchos los católicos que realizan su vocación cristiana en comunidades libres y ajenas a los cuadros institucionales. Pensamos que sobre este fenómeno se ha meditado poco, a pesar de que es un movimiento que irá en aumento. Algunas de estas comunidades cristianas, por ejemplo, llegan a una tal madurez que solicitan la existencia de ministros ordenados para ellas; ahora bien, es claro que tales ministros no pueden ser institucionalizados con las mismas características y requisitos que exige la legislación actual, pues esas comunidades no aceptarán un ministro con una formación aislada, cual si se tratara de seres sacados del mundo par vivir en un monasterio. En cualquier caso, se tratará de ministerios con unos vínculos democráticos con la comunidad que nada se parecerán a los que hoy existen.

El modo de organizar la vida pública de la Iglesia y el florecimiento de sus instituciones no puede ser dirimido desde un derecho divino que lo hubiese determinado para siempre. Ni siquiera la vida religiosa, que es uno de los dones que la Iglesia ha recibido de Cristo, ha sido idéntica siempre, sino que ha pasado por formas totalmente diversas y sin relación alguna entre sí, como pueden ser por ejemplo la vida de un ermitaño y la de un miembro de un instituto religioso moderno. Por eso hay que estar despierto para captar las necesidades de la Iglesia en cada momento y abierto a nuevas configuraciones que pide el mundo en el que ella se desarrolla. Hoy en la Iglesia son necesarias instituciones y comunidades en que resplandezca especialmente su espontaneidad y el testimonio de una libertad sin medida en los modos de seguir a Cristo. Las instituciones sofocadas por leyes y costumbres anticuadas ya no dan testimonio alguno de lo que es la Iglesia; sólo las comunidades vivas y en uso de la plena libertad de los hijos de Dios son las que pueden mostrar ese "tejido democrático fundamental" (R. Costé) que es fruto de una vida en comunidad de fe y amor.

Si antes todo el acento iba sobre el orden, la disciplina, el uni-

formismo y la continuidad de las costumbres, ahora esos postulados no ofrecen motivación alguna, pues las instituciones se justifican en razón de la función que prestan al hombre y en el grado en que sus individuos colaboran en ellas de un modo personalizado. Así las nuevas organizaciones y grupos eclesiales buscan más abrirse a la libertad individual y a la solidaridad en la promoción del bien común. Si los grupos son instrumentos de poderío, represión o manipulación no se justifican en la Iglesia ni testimonian nada verídico de ésta. Previendo el nuevo orden de cosas el Vaticano II ha expresado condiciones para toda nueva institución eclesial que serían incomprensibles en el antiguo ordenamiento. Así, por ejemplo, pide el concilio a los católicos que cuando obran asociadamente asuman la responsabilidad de sus propias asociaciones y no hagan recaer sobre el resto de la Iglesia el éxito o fracaso de sus libres opciones e iniciativas⁸⁶. También pide que cada grupo respete las opiniones divergentes de los demás grupos y no identifique apresuradamente la propia opción con el evangelio⁸⁷. Advertencias que son muy acertadas y que responden plenamente a las exigencias de una sociedad democrática.

* * *

Como conclusión de todo lo expuesto, podemos recoger la idea de que, al confrontar el pensamiento cristiano con un mundo que busca ansiosamente la realización de programas democráticos para la sociedad, llegamos a un esclarecimiento de exigencias democráticas en la Iglesia que estaban implícitas en el evangelio, pero que sólo han aflorado cuando la misma Iglesia se autocomprende en un mundo democrático. Y esta confrontación nos estimula a pensar que la actual reforma eclesial ha de estar muy atenta a dar un carácter democrático a todas sus instituciones y legislación, para así adaptarse a las instancias democráticas por la que se sienten impulsados quienes hoy construyen la nueva sociedad. De no ser así, la Iglesia hablará cada vez un lenguaje menos inteligible y se sentirá más alejada de los ideales que privan en el mundo.

ANTONIO OSUNA FERNANDEZ-LARGO

86. Constitución sobre la Iglesia en el mundo actual, n. 76 a.

87. *Ib.*, n. 43 c.