

Hacia una Iglesia Democrática

Una de las corrientes de opinión más fuertes en la Iglesia es la que tiende a "democratizar" sus instituciones al estilo de las sociedades civiles de nuestros tiempos. No es nada improbable que en el Sínodo de Obispos, que se celebró en Roma en el mes de Octubre de 1969, se haya manifestado con vigor esta misma tendencia.

Por ello creemos conveniente que conozcamos cómo y hasta qué extremo puede encajar en la constitución singular de este organismo divino tal aspiración tan humana. Esto es precisamente lo que hace en el presente artículo Pierre Eyt, profesor de Toulouse especializado en estos temas de la nueva teología.¹

He aquí las conclusiones a las que llega:

La Iglesia no sólo "puede" sino que "debe" vivir cada vez más democráticamente.

Las estructuras dadas por Cristo no podrán jamás acomodarse exactamente al régimen democrático socio-político, porque la autoridad apostólica, que emana del Señor, es propiamente "constitutiva" de la autoridad eclesial.

En todos los tiempos han influido las estructuras políticas en la vida de la iglesia. Así sucedió con el principado romano con las monarquías bárbaras, con el feudalismo, con las primeras manifestaciones del Estado moderno en la Italia del Renacimiento. Lo mismo sucedió con el despotismo ilustrado, con la administración napoleónica, con la tecnocracia de la era industrial. Todas ellas han interferido sucesivamente en la concepción, el modo de ejercicio y el estilo de la autoridad en la Iglesia. No puede uno admirarse de que la Iglesia tenga también su historia.

Por otra parte es un hecho que los diversos "modelos" señalados antes participan de un género único.

Nuestros contemporáneos lo consideran así: "no son más que variantes de un mismo sistema jerárquico o paternal; la autoridad viene de lo alto; uno o varios ejercen el poder por delegación superior; el bien del conunto reside en la sumisión de cada uno a un orden predefinido e irrevoca-

ble... Hay que romper hoy con tal tipo de sociedad. Sustituyamos el orden "paternal" con verdaderas comunidades "fraternales", orientadas hacia el desarrollo de las personas.

Como cualquier otro grupo humano (nación, empresa, universidad, familia,...) la Iglesia ¿no pudiera también aprovecharse del movimiento general de subversión de los cometidos sociales, que nos condujera hacia una vida común no directiva, en la que se beneficiaran todos de la espontaneidad creadora de cada uno?

De este modo, después de una Iglesia autocrática y monárquica, tendríamos una Iglesia democrática, en la cual las funciones o los "ministerios" se basaran sobre la delegación de poderes y la representación de la "base"; el "modelo" político no lo daría la sociedad dirigida por uno solo, sino por la comunidad, expresión y creación de todos.

El esquema es sencillo. Parece tener en su favor la historia, el sentido común y el Evangelio, con unas consecuencias prácticas indefinidas.

1.—Véase EYT, Pierre, *Nouvelle Revue Théologique*, Juin-Juillet, 1969, pp. 597-613, que nosotros extractamos aquí. Limitamos también un poco las abundantes citas bibliográficas contenidas en este escrito.

La cuestión que se plantea es esta: ¿Habrá que adoptar este modo de pensar?

I.—UNA ASIMILACION IMPOSIBLE.

Es preciso hacer una primera observación, que brota del Nuevo Testamento y de la historia de la Iglesia.

No se puede pretender seriamente que la Iglesia se haya sentido satisfecha con los "modelos" políticos que le han ido presentando las sociedades, en los diversos períodos de su evolución.

Jesucristo mismo había puesto en guardia a los Apóstoles contra la tentación de imitar a los "jefes de las naciones".

En su respuesta a los hijos del Zebedeo, Jesús declaró: "Los reyes de las naciones les dominan y los grandes les hacen sentir su poder. No debe de ser así entre vosotros: al contrario, el que quiera ser el mayor entre vosotros hágase vuestro servidor, y el que quiera ser el primero hágase el esclavo de todos. De este modo, el Hijo del hombre no ha venido a ser servido sino a servir y a dar su vida en rescate por muchos". (Mc 10, 41-45).²

El Maestro no sólo pondera un alejamiento con respecto al modo habitual de ejercitar la autoridad entre los hombres, sino que exige un cambio radical: "entre vosotros no ha de ser así" (Lc. 22, 26). Parece referirse aquí a lo que pudiéramos considerar como el "triunfalismo" político del mundo griego y romano.

En la escena del lavatorio de los pies, que nos cuenta Juan en su Evangelio (13, 4-21), el contraste es aún mayor entre la definición que Jesucristo da de sí mismo, "Maestro y Señor" y el gesto que lleva a cabo para mostrarse "servidor". "Si pues yo, siendo el Maestro y Señor os he lavado los pies, vosotros debéis también lavaros los pies unos a otros. Os he dado ejemplo para que procedáis como yo he procedido con vosotros".

Aunque las comunidades a las que se refería el Señor no podían olvidar el contexto eclesial inmediato al que se dirigían, los jefes de estas comunidades tendían a olvidar su enseñanza y a adoptar dentro de la Iglesia el modo de ejercitar la autoridad habitual en su ambiente.

Es cierto también que el Nuevo Testamento evoca la autoridad y el poder como inseparable de la función apostólica: poder concedido a aquellos sobre los que se edifica la Iglesia, (2 Co 10, 8; 13, 10), poder para juzgar a las doce tribus de Israel que reciben los discípulos por haberlo dejado todo (Mt. 19, 17). Pero todo ello entra dentro de un significado más profundo: el de "servicio".

La Iglesia no ha olvidado nunca totalmente este elemento característico del Nuevo Testamento.

Lo mismo los papas que los obispos, los sacerdotes, los monjes, y los laicos, nunca dejaron de rechazar, oculta o claramente, el acomodar la dirección interna de la Iglesia a los esquemas y a las costumbres políticas del ambiente.³

Con todo, el proceder de las comunidades eclesíásticas de la antigüedad no es el de una "Iglesia de hermanos de libre espíritu". Ignacio de Antioquía, Hipólito, Orígenes, Cipriano, nos describen una Iglesia en la cual la autoridad (y especialmente la autoridad episcopal) tiene un gran influjo.

Sin duda que existieron teologías "políticas" influidas por los medios cortesanos, fascinados por la figura de Constantino y la paz de la Iglesia. Pero tal criterio no constituía el punto de vista general. Así Atanasio advierte el peligro de la asimilación de la Iglesia al Imperio: "No mezcléis —escribe— la jurisdicción de la Iglesia y la del Imperio romano".⁴ Agustín, fiel a la actitud de Ambrosio ante Teodosio, presenta a su vez en "La Ciudad de Dios" un criterio más suave. Según él, no hay ningún lazo esencial entre la Iglesia y el Imperio romano.⁵ La autoridad eclesial no se concibe como situada por encima de la comunidad: una misma obediencia a Cristo y a su Palabra abraza a todos los miembros de la Iglesia que, en este aspecto, gozan de un estatuto de profunda igualdad.⁶ El ministerio eclesiástico se diferencia claramente de la "potestad", o del "dominium" político.⁷

Influjo feudal.

Cuando los lazos feudales se extendieron a toda la Europa occidental, fue grande la tentación que sintió la Iglesia de dejarse arrastrar por ellos.

"En el mundo de la alta Edad Media, el alto y el bajo clero habían abandonado su propia vida organizada, disciplinada o al menos diferente; el papa no era más que un barón romano, un pequeño soberano, a veces también el capellán y el servidor del emperador.

Con frecuencia los obispos eran muy ricos, a causa de proceder de la baronía feudal. Los sacerdotes eran pequeños campesinos, estaban casados y constituían los eslabones de una cadena hereditaria".⁸ La Iglesia no tardó en ser la víctima del engranaje feudal, en el que se halló aprisionada.

Por ello, la reforma a la que acudieron los papas a partir de la mitad del siglo XI tendió a luchar contra las prácticas feudales dentro de la Iglesia.⁹

como era la compra y la transmisión hereditaria de los cargos eclesiásticos; lo que los historiadores han llamado la "querella de las investiduras" ilustra esta tensión dramática a lo largo del Medioevo: la Iglesia no podía entrar totalmente en las categorías y en las costumbres del feudalismo.

Renacimiento.

Con el Renacimiento se afirma lo que se ha podido llamar un "papado principesco".¹⁰

La implantación de un nuevo modo de gobierno autocrático y a la vez el fuerte impulso absolutista, que caracteriza a los siglos XVI y XVII, no han dejado de influir en la vida de la Iglesia. Belarmino, por ejemplo, presenta a la Iglesia (aunque no sea más que uno de los aspectos de su pensamiento) con trazos análogos a los de un conjunto político temporal.¹¹ A sus ojos la sociedad eclesial abraza naturalmente la forma del régimen político más extendida en su época: la monarquía. Cristo le dá un soberano en la persona del papa.¹²

Esta asimilación, que produjo resultados funestos, no cesó de ser denunciada y combatida. La Iglesia, que no ha podido evitar el influjo de los modelos políticos en boga, ha reconocido con toda fuerza y lucidez que no podía verse reducida a ellos.

Según el pensamiento antiguo, el cristiano se sitúa en una Iglesia "jerarquizada", con el mismo título que el hombre se sitúa en un mundo "jerarquizado".

En resumen, vemos que la Iglesia, a pesar de lo expuesto hasta aquí, no se ha apartado jamás totalmente de la doctrina de Jesucristo respecto a la autoridad, ya que ha rehusado, cuando la amenaza se hacía más fuerte, introducir sin críticas las concepciones y las prácticas en boga en el ambiente mundano que le rodeaba.

La historia atestigua claramente el hecho de que las estructuras de la Iglesia no han sido jamás concebidas ni queridas ni vividas como totalmente reducibles a los modelos socio-políticos dominantes.

II.—EVANGELIO Y ASPIRACIONES DEMOCRATICAS.

Teniendo en cuenta este pasado, ¿qué es lo que vemos hoy?

Creyentes o incrédulos, los hombres de hoy se esfuerzan por salir de la concepción "jerárquica" del mundo y de la sociedad.

Queremos —dicen— una sociedad que esté lo menos posible enfeudada en los "aparatos" de cualquier clase, y deseamos que el hombre de la espontaneidad, de la responsabilidad y de la participación sustituyan al de la alineación, de la sumisión y del acaparamiento.

Parece que hay un término que designa perfectamente el objeto de esta profunda aspiración: el de la democracia, o mejor todavía de la "sociedad democrática". Este concepto tiende a ser interpretado, no como un régimen exclusivamente político o una forma de gobierno, sino más ampliamente como "el deseo de una personalización por la participación en el seno de la sociedad socializada".¹³

La Iglesia percibe en este requerimiento una posibilidad amplia. Reconoce en este movimiento irresistible un fruto tardío pero auténtico del árbol evangélico.

En la mente de los cristianos, como en la de todos los hombres de este tiempo, el "modelo" democrático tiende a sustituir al cuadro jerárquico

del pasado. M. G. Burdeau ha escrito que "la democracia es hoy una filosofía, una manera de vivir, una religión y, casi secundariamente, una forma de gobierno".¹⁴

Como observaba Pío XII en su discurso del 24 de diciembre de 1944, "la tendencia democrática se extiende en los pueblos y obtiene ampliamente el apoyo y el consentimiento de aquellos que aspiran a colaborar más eficazmente en los destinos de los individuos y de la sociedad". Los observadores señalan un progreso real: la participación de los ciudadanos se amplifica, las desigualdades debidas a lo aleatorio de la vida económica tienden a disminuir. La democracia "gobernada", que vivíamos ayer, se encamina hoy hacia la democracia "gobernante", para llegar a un régimen político de "tipo dialogado", que será el único capaz de reemplazar eficazmente a los regímenes de tipo autoritario, procurando al hombre un desenvolvimiento social digno de su vocación.¹⁵

La Iglesia, y esto es un "juicio de hecho", no puede dejar de resultar influida por un fenómeno socio-político de tanta amplitud. Porque son los mismos hombres los que pertenecen a la vez a la Iglesia y a la comunidad política.

Las sociedades democráticas harán sentir su influencia en la vida de la Iglesia, como lo hicieron en otro tiempo las sociedades autoritarias.

Por otro lado, y este es un "juicio de valor", la Iglesia debe acoger y promover la demanda democrática como una exigencia evangélica, ligada a la fraternidad que Cristo ha venido a establecer entre los hombres.

Hay que reconocer que las condiciones generales del pensamiento político del siglo XIX, infectado por el liberalismo y el laicismo, no podían inclinar al magisterio eclesiástico a dar un juicio positivo sobre los movimientos democráticos; tanto más que estos se preocupaban mucho más de las "libertades formales" que de las "libertades reales", en el terreno económico y social por ejemplo.

Con todo, con León XIII, y al mismo tiempo que evolucionaba el contenido mismo del término "democracia", se desarrollaba lentamente un nuevo modo de ver, que finalmente se manifestó en el radiomensaje de Pío XII del 24 de diciembre de 1944, en la encíclica "Pacem in terris" de Juan XXIII y en la Constitución Pastoral "Gaudium et Spes".

El cardenal Franz Koenig describe así la evolución seguida por el pensamiento de la Iglesia:

"En el siglo XIX se insistía sobre todo en los derechos políticos del hombre: libertad de expresión, derecho de libre asociación, y sufragio universal, igualdad ante la ley. Formaban también parte de estos derechos la "libertad de culto" o el "libre ejercicio de la religión", pero precisamente las experiencias del siglo XIX revelaron que los derechos políticos no tienen valor si no se les añade otros del terreno económico y social, como el derecho de ser tratado como persona y no como una cosa, y finalmente el derecho de participar en el bienestar general".

"Por ello la reivindicación de los derechos económicos y sociales del hombre se impuso cada vez más, hacia el fin del siglo. Ahora bien: dentro de la Iglesia el desarrollo adquirió un camino diverso. Con la encíclica "Rerum Novarum", la Iglesia comenzó a defender los derechos sociales y económicos del hombre. Aunque previamente había tomado partido en contra de lo que se llamaban las libertades modernas: libertad de prensa, de expresión, y especialmente de culto; y no mostraba interés por los derechos políticos, por ejemplo el derecho al sufragio universal, este último es reconocido por Pío XII, y encuentra su verdadera carta en la "Pacem in terris" de Juan XXIII.¹⁶

En efecto, Pío XII reconoce en la democracia "un sistema de gobierno más compatible con la dignidad y la libertad de los ciudadanos"; y como otros muchos ve en ella "un postulado natural impuesto por la misma razón".¹⁷

Para él, el mensaje cristiano no puede sentirse si no es en estrecha consonancia con las aspira-

ciones democráticas. "Si el porvenir pertenece a la democracia, corresponde a la religión Cristiana y a la Iglesia un puesto de primer orden en su realización, como mensajera de la Palabra del Redentor y como continuadora de su misión de salvación".¹⁸

Hay una relación estrecha entre la misión de la Iglesia de anunciar la vocación de los hombres a ser hijo de Dios y la aspiración profunda de los hombres de establecer una democracia cada vez más perfecta. "La Iglesia tiene la misión de anunciar al mundo, deseoso de formas de democracia mejores y más perfectas, el mensaje más elevado y más necesario que pueda existir: la dignidad del hombre, la vocación a la filiación de Dios".¹⁹

Jacques Maritain habían escrito: "No sólo el estado de espíritu democrático procede de la inspiración evangélica, sino que no puede subsistir sin ella".²⁰

Juan XXIII recogerá esta doctrina ampliándola en los párrafos 46 a 79 de su encíclica "Pacem in terris". Por fin la encíclica "Gaudium et Spes" precisará que es "plenamente conforme a la naturaleza del hombre que se encuentren estructuras jurídico políticas que ofrezcan cada vez más ventajas a todos los ciudadanos, sin distinción alguna, como son la posibilidad efectiva de participar libre y activamente lo mismo en la creación de los fundamentos jurídicos de la comunidad política, como en la gestión de los negocios públicos, en la determinación de el campo de acción y los fines de los diferentes órganos y en la elección de los gobernantes".²¹

Aquí se plantea necesariamente una cuestión previa. Si la democracia es —según la famosa fórmula de Bergson— "de esencia evangélica y si tiene por móvil el amor", la Iglesia debería ser la comunidad más conveniente para asimilar el espíritu y el programa democráticos.

Más que en cualquier otro tipo de sociedad, y por razones todavía más elevadas, la democracia debiera encontrar en la Iglesia el lugar especialmente propicio para su desarrollo indefinido. Este es un convencimiento aparentemente indiscutible.

Bergson, en su libro "Las dos fuentes de la moral y de la religión", después de algunos comentarios a propósito de la divisa de la revolución francesa "Libertad, Igualdad, Fraternidad", añade: "La fórmula de una sociedad no democrática, que buscara una divisa que correspondiera palabra por palabra a la de la democracia, debería ser: autoridad, jerarquía, fijeza".²² ¿Qué hombre de hoy no padecería un verdadero escándalo, si su "fe democrática" no pudiera penetrar en el interior de la Iglesia? ¿Cómo pudiera "reconocerse" en la Iglesia, si las estructuras eclesiales contradijeran pala-

bra por palabra sus aspiraciones sociales más profundas y mejor enraizadas en el Evangelio? -

De hecho, la democracia de participación por la que trabajamos, no dejará de ejercer cierto influjo en la vida de la Iglesia, lo mismo a causa de ser una exigencia de la Iglesia, que de ser un fenómeno de gran amplitud que se impone hoy a nuestra sociedad.

Ya se manifiestan ciertos signos de evolución, ciertos indicios que anuncian una transformación. Tales son el hablar de "diálogo", de "servicio", de "colegialidad", de "pueblo de Dios", de "igualdad substancial de todos los miembros de la Iglesia", de "corresponsabilidad", de "participación", etc. Estas palabras y las realidades que ocultan no pueden engañarnos acerca del efecto psicológico que producen: una nueva lectura de la eclesiología comienza a destacarse a partir de los textos del Concilio.²³

Parece fácil comprobar que el modelo democrático socio-político actúa plenamente en la vida de la Iglesia, en la que encuentra, bajo el influjo del Espíritu Santo, un campo abonado en el que ejercer su influencia.

III.—LA "AUTORIDAD" APOSTOLICA

Conviene en este momento de nuestro discurso recordar las conclusiones de los dos párrafos anteriores.

Hemos señalado que "las leyes extraordinarias y verdaderamente paradójicas de nuestra república espiritual" han subsistido, a pesar de todo, en un contexto "autoritario" o "paternal".

En varias ocasiones, la originalidad de las estructuras evangélicas rompió los marcos en los que se había introducido el influjo del ambiente del mundo.

Por otra parte, el "modelo" democrático se impone por las razones dichas con tal fuerza que la Iglesia se ve requerida por el Evangelio mismo a darle derecho de ciudadanía dentro de sus estructuras.

Por fin, no debemos contentarnos con yuxtaponer estas dos proposiciones sino que debemos articularlas una con otra. En efecto, tanto en un contexto monárquico o "paternal" como en un contexto democrático o "fraternal", subsiste la constitución específica de la Iglesia. Dicho de otro modo, la estructura interna de la Iglesia transcende tanto al modelo democrático como al modelo autocrático.²⁴ La misma asimilación imposible se perfila en ambos casos, aunque se reconozca —como lo hemos explicado— una armonía y una conveniencia particulares entre Iglesia y democracia.

En efecto, la estructura de la Iglesia —y es esto lo que le confiere su originalidad absoluta— es

"apostólica". El hecho de ser fundada en el "envío" del Hijo por el Padre y en la "misión" confiada en el Espíritu a los Doce Apóstoles y a sus sucesores (Jn 20, 21) no le dá la posibilidad de coincidir exactamente con un sistema socio-político, cualquiera que sea.

Así, aunque el cuadro, las categorías y el estilo democráticos le convienen más, la Iglesia no puede aceptar los diversos elementos de una sociedad democrática sin hacer antes un escrutinio y una selección de los mismos.

La "ley fundamental" de la Iglesia implica que no se puede trasplantar pura y simplemente a la vida eclesial las estructuras, cuadros y categorías que caracterizan un sistema socio-político cualquiera.²⁵

De este principio se deduce una primera consecuencia: aunque el Espíritu sopla donde quiera, la "base" o "el pueblo" no podrán constituir jamás el fundamento, el origen o la fuente de un poder que la Iglesia recibe directa y exclusivamente de Cristo.

La "soberanía" en la Iglesia está constituida por la "Señoría" de Cristo: "Todo poder me ha sido dado en el cielo y en la tierra" (Mt. 28, 18). Jesús transmite este poder a los doce Apóstoles de tal suerte que "el que les escucha, escucha al Señor" (Lc. 10, 16).

La autoridad o el poder en la Iglesia, la "exousia" de Jesús y de los Apóstoles, hace la comunidad y construye el grupo: es la autoridad misma del Señor la que construye su Cuerpo. No se trata tan sólo de una actividad "funcional" (referente por ejemplo a la coordinación entre miembros diversos) o "operatoria" (referente a la disposición de los cometidos con respecto a una obra a realizar entre varios), como pudiera suponerse siguiendo la analogía ofrecida por la sociedad civil.

En la controversia anti-protestante del siglo XVII, Fenelón parece haber penetrado exactamente en la importancia de este problema: "¿Cuál es esta idea profana, según la cual se representa a la Iglesia como una sociedad política que hace uso naturalmente de sus derechos en todas las cosas en las que las leyes positivas no se lo impiden? Sus leyes recibidas de Jesucristo, no son como las leyes civiles, que tienden a limitar la libertad natural de los ciudadanos: son leyes que constituyen nuestros únicos títulos; leyes sin las cuales no tenemos ni libertad, ni sombra de derecho en el Reino de Jesucristo; leyes que no han encontrado a la Iglesia ya formada y libre, sino que han formado a la misma Iglesia y de las que recibe cuanto tiene de libertad y de vida en este orden sobrenatural..."²⁶

La autoridad de Cristo es, en rigor, "constituyente" de la Iglesia. El Concilio Vaticano II ha hecho alusión al significado específico de esta "autoridad" por la que "Cristo mismo construye, santifica y gobierna a su Cuerpo".²⁷ El vocablo neotestamentario "exousia" que se ha traducido por "potestas" o "auctoritas" califica en efecto muy exactamente la situación y la acción de Jesús, como cabeza o jefe de la Iglesia. Todo poder le ha sido dado y el da todo poder a sus Apóstoles.

La autoridad de Cristo sobre su Iglesia no significa otra realidad sino esta: Jesús es el autor y el constituyente de la comunidad de los que se salvan por la fe en él. Es bastante claro en el Nuevo Testamento que la autoridad de Cristo se refiere a la Señoría de Dios sobre todos los seres; y también que, en la comunidad de los creyentes, evoca la ley del Reino, según la cual nosotros no podemos conseguir nada por nuestras fuerzas, sino que todo se nos debe dar.²⁸

Una segunda consecuencia consiste en que el poder o la autoridad transmitida por Cristo a los doce Apóstoles y a sus sucesores "no puede ser determinada por la comunidad de los fieles, ni en lo que se refiere a la extensión de este poder, ni a su modo de ejercicio".²⁹

En efecto, la estructura fundamental de la Iglesia (institución apostólica, ministerio...) procede totalmente de las disposiciones de Cristo y se refiere, como a su "norma absoluta", a la voluntad expresada por él y que nos garantizan los escritos apostólicos tales como los conocemos por la tradición eclesial. Por tanto ¿cómo considerar en la Iglesia una transferencia de la autoridad del pueblo a sus representantes por una delegación de poderes? ¿Cómo imaginar que los poderes puedan ser determinados por la voluntad de los miembros de la comunidad eclesial?³⁰

A decir verdad, no podemos esperar que el modelo democrático encuentre en la estructura de la Iglesia una coincidencia perfecta. La implantación de la "Iglesia democrática", si puede transformar el modo y el estilo de las relaciones en la comunidad eclesial, no puede en ningún modo borrar la institución apostólica (papa, obispos, sacerdotes) ni su función de representantes de Cristo y de "autoridad constitutiva de la Iglesia".³¹

Esto no quiere decir que no haya nada que modificar en las estructuras de la Iglesia, al contrario; nadie puede negar que el modo de designar a los titulares de la autoridad no deba cambiarse. La historia nos recuerda, por ejemplo, la infinita variedad de procedimientos sucesivos para designar a los obispos y a los sacerdotes.³² Del mismo modo, cada uno tiene conciencia del hecho de que la manera de ejercer la autoridad debe evolucionar

en el sentido de una mayor participación de todos en la información y en la decisión pastoral.

Es preciso reconocer aquí la exacta coincidencia de los requerimientos actuales, en materia de corresponsabilidad y de exigencias evangélicas fundamentales.³³

Tampoco puede sorprender a nadie que haya, en relación a las comunidades tradicionales, una urgencia grande para estudiar la transformación del estatuto social de los ministros investidos de autoridad.³⁴

Con todo, es evidente que todas estas modificaciones, por muy radicales que se las pueda suponer, no podrán tener sentido si la estructura fundamental de la comunidad eclesial no continúa siendo respetada en su originalidad absoluta.

La Iglesia, en efecto, a diferencia de cualquier grupo humano, no se da a sí misma ni su realidad ni su existencia. Ella las recibe gratuitamente de su Señor y Autor, Cristo Jesús hecho presente por su espíritu a través de sus representantes vivientes: los sucesores de los Apóstoles.

Así toda reforma democrática de la Iglesia debe tener en cuenta lo "que ha sido ya propuesto de una vez para siempre".³⁵ No puede tener otro fin que el de servir mejor a lo que ha sido puesto como fundamento. La autoridad que se trata de actualizar en la vida de la Iglesia no puede ejercerse más que en el espíritu de Cristo y según las normas que el Salvador mismo ha señalado. (Mt 20, 25-28; Mc 10, 42-45; Lc 22, 24-27; Jn 13, 4-21).

La autoridad de Cristo o de los Doce y sus sucesores es distinta en su naturaleza de la autoridad civil, que puede obrar coactivamente y puede recurrir a la fuerza física. Como lo ha proclamado el decreto sobre la libertad religiosa del Concilio Vaticano II;³⁶ la autoridad eclesial como la autoridad de Cristo no se ejerce recurriendo a la fuerza o a cualquier forma de "persuasión clandestina". Así podemos suscribir esta opinión del R. P. Congar: "Tan falso sería el pensar que el ideal de servicio en el amor debe eliminar todo "poder", como sería peligroso concebir a la autoridad del cristianismo como poseyendo su realidad, o como siendo definida, del mismo modo que lo es una autoridad jurídica o un poder temporal, sino más bien como presuponiendo como un elemento añadido, una obligación moral de ejercicio en el espíritu de servicio".³⁷

CONCLUSION

Hay, pues, que procurar que las relaciones en la Iglesia se hagan cada vez más democráticas y que descubran nuevamente el gusto de fraternidad

que tuvieron en sus comienzos, aprovechando la aportación de las ciencias humanas.

Ello no quiere decir que la Iglesia pueda reducir un día sus estructuras a la medida exacta de una democracia. En efecto, si la Iglesia debe continuar "abierta al Espíritu" que le habla hoy por las exigencias democráticas de los hombres de estos tiempos, debe con todo continuar siendo "dirigida y organizada" de tal modo que continúe siendo la Iglesia que fundó Cristo sobre los Apóstoles y sobre sus sucesores. La doble fidelidad que se nos pide hoy no puede ser contradictoria. Esta fidelidad se articula en la misión del Hijo y en la misión del Espíritu, la primera por la estructura apostólica y la segunda por las manifestaciones imprevisibles del Espíritu, las cuales al ser profundo de la Iglesia el poder de expresarse a la vez y complementariamente en la institución y en la actuación.³⁸

Podemos, como conclusión, responder al título de nuestro artículo:

En primer lugar: la Iglesia no sólo "puede" sino que "debe" vivir cada vez más democráticamente.

En segundo lugar: las estructuras dadas por Cristo no podrán jamás acomodarse exactamente al régimen democrático socio-político, porque la autoridad apostólica que emana del Señor es propiamente "constitutiva" de la autoridad eclesial. "Articulus stantis vel cadentis Ecclesiae". En definitiva: esta condición ¿no determina el ser o no ser de la Iglesia?

2.—LEGASSE, S. *L'exercice de l'autorité dans l'Eglise d'après les Evangiles synoptiques*, N. R. Th, 85 (1963) 1013.

3.—EUSEBIO, Theophania, III, I, citado por M. Meslin, J. R. PALANQUE, *Le Christianisme antique*, Paris, Armand Colin, 1968, p. 213.

4.—ATANASIO, *Hist. Arlan.* 34 (P. G. 25, 732).

5.—AGUSTIN, *De civitate Dei*, XIX, 17 (P. L. 41, 646).

6.—AGUSTIN, *Sermo* 96, 9 (P. L., 39, 588).

7.—OPTATO, *De schismate*, V, (P. L., 11, 1059 C).

8.—KNOWLES, M. D., *Nouvelle Histoire de l'Eglise*, T. II: *Le Moyen Age*, Paris.

9.—AMANN, E. y DUMAS, A. *Histoire de l'Eglise*. Le Seuil, 1968, pp. 204 y sigs.

9.—AMANN, E. y DUMAS, A. *Histoire de l'Eglise*, T. VII, *L'Eglise au pouvoir des laïques*, Paris, Bloud et Gay, pp. 465-483.

10.—La expresión proviene del historiador Albert DUFOURCQ, *L'Avenir du Christianisme*, en *Histoire moderne de l'Eglise*, t. VII. Paris, Plon, 1925, p. 224.

11.—BELLARMINO, R. *Controversiae de Conciliis*, III, II. *Opera omnia*. Paris, Vives, 1870, t. II, pp. 317-318.

12.—BELLARMINO, R. *Controversiarum de Summo Pontifice*, L. I, IX. *Opera omnia*, t. I, p. 479. Cfr. ibidem II, XII, t. II, p. 558. SERVIERE, J. de la, *La Théologie de Bellarmin*, Paris, Beauchesne, 1909, pp. 78-80.

13.—CALVEZ, J. Y., *La société démocratique*. Compte rendu de la 50e semaine sociale de France, Lyon, Chronique sociale de France, 1963, p. 193.

14.—BURDEAU, G. *La démocratie*. Paris, Le Seuil, 1966, p. 9. HENEIN, G. art. "Democratie" en *Petit encyclopedie politique*. Paris, Le Seuil, 1969, p. 87.

15.—BURDEAU, G., op cit. pp. 52-54. COSTE, R., *Les communautés politiques*, pp. 83-84.

16.—KOENIG, Card. F. *Documents conciliaires*, 3. Paris, Le Centurion, 1966, pp. 332-333.

17.—PIO XII, loc. cit. p. 244.

18.—Ibidem, p. 269.

19.—Ibidem, p. 270.

20.—MARITAIN, J. *Christianisme et démocratie*, New York, 1943, p. 55.

21.—Gaudium et Spes, núm. 75. 1.

22.—BERGSON, H. *Les deux sources de la morale et de la religion*. Paris, Alcan, 1932, p. 305.

23.—SCHILLEBEECKX, L' *Eglise du Christ et l'homme d'aujourd'hui selon Vatican II*. Le Puy, Xavier Mappus, 1965, p. 129, y todo el resto del Cap.

24.—Es lo que, según el contexto histórico, quiere significar BENEDICTO X en su alocución "Cum multa" en el consistorio del 16 de Diciembre 1920 (Doc. Cath. n. 92, 8 En., 1920, p. 4): "Nos declaramos para siempre como imposible que la Santa Sede pueda aprobar las innovaciones democráticas que algunos exigen con insistencia sean introducidas en la Iglesia".

25.—LE BRAS, Gabriel, observa a su vez en su obra *Les institutions ecclésiastiques de la Chrétienté médiévale* que "lo original de la autoridad de la Iglesia es la atribución de todo el poder sobre las almas a los apóstoles, de los que los obispos son los sucesores: ningún poder viene del pueblo". T. XII de *Histoire de l'Eglise*, p. 235, nota 3.

26.—FENELON, *Traité du ministère des Pasteurs*, chap. II. Del mismo modo Marc SANGNIER, *Discours*, II. p. 175, citado por Jeanne CARON, *Le Sillon et la Démocratie chrétienne* (1894-1910). Paris, Plon, 1966, p. 714.

27.—*Presbyterorum ordinis*, n. 2 al. 3. *Lumen Gentium*, n. 28, al. 2. "los pastores... que ejercen por su parte de autoridad el oficio de Cristo, pastor y jefe".

28.—FOERSTER, W. art. "exousia" en T.W.N.T., t. II, pp. 557-572 especialmente 563.

29.—COLOMBO, C. *Les structures diocésaines post-conciliaires*, Symposium d'Evêques d'Europe (Noord-wijkerhout, juillet, 1967), p. 21 y sigs.

30.—*Concilium Tridentinum*, Sessio XXIII, cap. 4. DENZINGER-SCHOENMETZER, n. 1769.

31.—*Lumen Gentium*, n. 20.

32.—GRIFFE, Mgr. E. *La Gaule chrétienne à l'époque romaine*, t. II. Paris, Letouzey et Ané, 1966, p. 214 y sigs. CONGAR, Y. *Jalons pour une théologie du laïc*. Paris, Le Cerf, 1953, p. 329 y sigs.

33.—SUENENS, Card. *La corresponsabilité dans l'Eglise d'aujourd'hui*. Paris. Desclée de Brouwer. 1968, p. 101.

34.—PIN, E. *La différenciation de la fonction sacerdotale. Analyse sociologique*, en *Concilium*, n. 43, pp. 45-55.

35.—I Co 3, 11; Eph 2, 19-22.

36.—*Dignitatis humanae*, nn. 10 y 11.

37.—CONGAR, Y. *L'Episcopat et l'Eglise universelle*, p. 96.

38.—LEUBA, J. L. *L'Institution et l'Evenement*. Coll. Bbliothèque théologique. Neuchatel-Paris, Delachaux et Niestlé, 1950, pp. 120-124