



Democracia y comunión en la Iglesia

El término «democracia» halla grandes resistencias en la teoría y en la praxis eclesiales. Su empleo se caracteriza más por la prevención que por la apuesta de un valor. Tres decenios después del Vaticano II, aún existen notables dificultades para asumir en la Iglesia comportamientos democráticos que sirvan para expresar y fortalecer la comunión efectiva entre sus miembros. Aunque democracia y comunión no son sinónimos, tampoco se ignoran ni se contraponen mutuamente. En las páginas que siguen se intenta mostrar los puntos de convergencia entre ambas realidades, para tratar de abrir caminos a una Iglesia que pretende evangelizar en la cultura actual.

Ángel María Unzueta*

*«No apaguéis el espíritu, examinadlo todo y retened lo bueno»
(1 Tes 5, 19.21)*

* Vicario Episcopal de la zona Uribe-Costa (Bilbao). Doctor en Teología por la Universidad de Bochum (Alemania).

EL diagnóstico de K. Rahner sobre la situación invernal que vive la Iglesia en la llamada cultura occidental ha de ser tomado muy en serio (1). Uno de los síntomas más determinantes para el teólogo alemán hacía referencia a la actitud defensiva de la institución eclesial ante los retos de la sociedad contemporánea. Los tiempos de una apertura confiada al mundo, no exenta de cierta ingenuidad, parecen haber dado paso a otros en los que predominan el recelo y la preocupación por apuntalar las propias posiciones.

Uno de los ámbitos donde más se puede constatar el extrañamiento de la Iglesia en la cultura actual se centra en la dificultad de acoger conductas y procesos de tipo democrático, a la hora de tomar decisiones que afectan a la misión evangelizadora de la comunidad cristiana y de sus miembros. La Iglesia es percibida, no sólo desde el exterior sino también por buena parte de sus miembros, como un colectivo en el que a duras penas se abren camino planteamientos de participación obvios en una cultura democrática. Es evidente el malestar, a menudo doloroso, de un sector considerable de la Iglesia ante el déficit de participación en decisiones de sus pastores que atañen a la totalidad. Si a ello se añade que ese grupo de personas está en buena parte integrado por gentes que en sus palabras, gestos y comportamientos muestran una fe adulta, parece claro que la constatación inicial puede ser considerada como una llamada del Espíritu a la conversión y al fortalecimiento de la misión evangelizadora (2).

Hasta qué punto la imagen del invierno es la más adecuada para la Iglesia de todos los tiempos, en qué medida la experiencia cristiana es más bien invernal con cortos períodos primaverales o una permanente espera de la primavera, si a la evangelización no le corresponde una determinada cota de fracaso, constatable por otra parte ya desde sus inicios, son cuestiones que desbordan la pretensión de este artículo y que muestran posibles vías para ulteriores reflexiones.

En cualquier caso, la imagen del invierno guarda un estrecho parentes-

(1) Cf. P. Imhof y H. Biallowons: *La fe en tiempo de invierno. Diálogo con Karl Rahner en los últimos años de su vida*, Bilbao, 1989.

(2) A quien de entrada advierta una contradicción entre el malestar y la adultez de la fe, hay que recordarle que la historia de la Iglesia está llena de mujeres y hombres canonizados (es decir, admitidos como canon o regla de referencia para una vida entendida cristianamente), que se sintieron incómodos en la Iglesia de su tiempo o fueron incómodos para sus responsables o ambas cosas a la vez.

co con el momento actual de la recepción del Concilio Vaticano II (3). Han pasado más de 30 años desde la finalización de la asamblea conciliar y queda también atrás una primera fase de su recepción, muy breve, caracterizada por la ilusión y un cierto alborozo ante los nuevos planteamientos (4). Ha llegado, por decirlo de alguna manera, «la hora de la verdad», que promete ser larga y va a exigir por ello una buena dosis de tenacidad. A juzgar por lo observado en el análisis de procesos posconciliares de otras épocas, esta segunda fase está caracterizada por el diálogo, el debate e incluso la confrontación entre las diferentes interpretaciones y realizaciones.

El Vaticano II puede ser calificado como concilio de transición. Su planteamiento eclesiológico no logró «conciliar» la concepción jerarcológica de la época anterior con una nueva comprensión de la Iglesia como pueblo de Dios. En sus textos se solventa a menudo el problema por medio de afirmaciones yuxtapuestas, que afirman la validez de los dos aspectos, sin optar por una síntesis determinada. Ello vuelve especialmente compleja la interpretación y recepción práctica de la doctrina conciliar, dado que no resulta nada fácil mantenerse fiel a la bipolaridad de los planteamientos conciliares. Sin embargo, tampoco vale jugar al empate, como si desde la perspectiva del Vaticano II todo fuera igualmente válido. El Concilio señaló sus opciones, sustentadas por la inmensa mayoría (por no decir la práctica totalidad) de la asamblea, cuando rechazó esquemas de corte piramidal para referirse a la Iglesia y colocar en un primer plano indiscutible la imagen del pueblo de Dios. Esta noción ofrece una base teológica para la acción conjunta y para la participación activa y consciente de toda persona bautizada en la misión confiada por Jesucristo a los suyos.

Tres décadas después del Concilio, existen dificultades notables para asumir en la Iglesia comportamientos democráticos que sirvan para expresar y fortalecer la comunión efectiva entre sus miembros. Ciertamente, democracia y comunión no son sinónimos, pero tampoco se ignoran mutuamente o se contraponen. En las líneas que siguen se trata de mostrar los puntos de convergencia entre ambas realidades, para tratar de abrir caminos a una Iglesia que pretende evangelizar en la cultura actual.

(3) Siguiendo el pensamiento de Rahner, el invierno durará hasta la recepción del espíritu y de la letra del Vaticano II: Cf o.c. 44.

(4) La brevedad de la primera fase es bastante común a todos los procesos de recepción de un concilio. Ya a los veinte años del Vaticano II, coincidiendo más o menos con la celebración del Sínodo Extraordinario de 1985, existía un consenso entre historiadores y eclesiólogos a la hora de constatar el inicio de una nueva etapa: Cf H. J. Portmeyer, «Hacia una nueva fase de recepción del Vaticano II: Veinte años de hermenéutica del Concilio», en: G. Alberigo, y J. P. Jossua (eds.), *La recepción del Vaticano II*, Madrid, 1987, 49-67.

¿Una Iglesia alérgica a la democracia?

EL término «democracia» halla grandes resistencias en la teoría y en la práctica eclesiales. Su empleo está caracterizado más por la prevención que por la decisión de apostar por un valor (5). No es infrecuente verlo entrecomillado. Existe una preocupación a menudo excesiva por proclamar que «la Iglesia no es una democracia». La verdad es que con ello se afirma bien poco o se busca un recorte a la participación. Si se quiere decir que en la Iglesia no rige el principio de soberanía popular, para tal viaje no se necesitan alforjas. Pero si la afirmación sugiere que la Iglesia no tiene nada que ver con la democracia, se está cuando menos tratando de vender gato por liebre y negando en la práctica lo proclamado por el Vaticano II: «Existe entre todos una verdadera igualdad en cuanto a la dignidad y la actividad común para todos los fieles en la construcción del Cuerpo de Cristo» (6).

La Iglesia no se despliega en el vacío, sino que adopta concreciones históricas diversas que tratan ciertamente de remitir a una realidad más rica y profunda, pero que no pueden ser dissociadas de ella. Lo decía también el Vaticano II: «La sociedad dotada de órganos jerárquicos y el Cuerpo místico de Cristo, el grupo visible y la comunidad espiritual, la Iglesia de la tierra y la Iglesia llena de bienes del cielo, no son dos realidades distintas, sino que forman más bien una realidad compleja en la que están unidos el elemento divino y el humano» (7). Consecuencia lógica de ello es que la Iglesia no tiene más remedio que encarnarse en formas y estructuras, siempre limitadas, pero al mismo tiempo evocadoras de su origen divino. Así queda probado por una larga historia, en la que la Iglesia ha ido asumiendo formas y valores que ha ido acomodando a su identidad y misión específicas. ¿Quién no advierte en la Iglesia modos y estructuras de tipo feudal, monárquico, aristocrático... y democrático? El hecho de tener que argumentar una y otra vez a favor de estas últimas es lo que induce a pensar en una alergia de la Iglesia o de sectores relevantes de ella ante la democracia.

Afirmar que la Iglesia no es democrática, apelando a su constitución jerárquica, o rechazar de modo indiferenciado los procedimientos democrá-

154 La matriz del concepto «democracia» se sitúa en la esfera política. Sin embargo, el término rebasa los límites de lo estrictamente político y su polyvalencia llega hasta la acepción como un tipo de cultura e incluso como una forma de vida que descansa en determinados valores opuestos al autoritarismo y a la intolerancia. Esta es la comprensión del término que aquí se quiere asumir.

(6) LG 32.

(7) LG 8.

ticos escudándose en el principio jerárquico se convierte en un artilugio o truco que permite justificar comportamientos de tipo autoritario que, en ocasiones no pueden alejar la sospecha de arbitrariedad (8). Por otra parte, la Iglesia proclama el valor de la democracia para la vida social. Si se trata realmente de un valor, ¿no parece lógico aplicarse los principios postulados para un ordenamiento más justo de la sociedad civil? Cuando el Vaticano II, buscando el bien de la comunidad humana en sus diversas formas, propone «estimular en todos la voluntad de asumir su papel en los proyectos comunes» (9), ¿no contempla también la índole social de la Iglesia y su contribución al desarrollo integral de la persona y de la sociedad? En caso de respuesta negativa, ¿no se está quitando con una mano lo que se da con la otra?

Otra objeción a las propuestas de mayor participación en la Iglesia suele venir a menudo avalada por el axioma de que «la verdad no se decide a votos». Se trata de un argumento que necesita ser matizado. Por una parte, expresa con acierto que la verdad más profunda de la Iglesia no depende de la suma de las voluntades de sus miembros. La Iglesia propone la comunicación de Dios en Jesucristo para la salvación del género humano y, en esa medida, se constituye como «oyente» que se sitúa bajo la Palabra de Dios. Sin embargo, el mismo argumento olvida que fue la misma Iglesia la que en su día decidió qué era Palabra de Dios escrita y la que constantemente trata de discernir la voz del Espíritu en cada lugar y circunstancia. El pueblo de Dios no forma una asamblea autoconstituyente, pero sí determina en cada época y contexto sociocultural el modo más adecuado de vivir su fe y de proveer los servicios y ministerios eclesiales, es decir, de situarse bajo la Palabra. La historia de los Concilios muestra que la verdad pastoral y doctrinal ha sido fijada mediante el consenso de voluntades, contando con la emisión de un voto. De ahí que el valor de la verdad pastoral no sea independiente del proceso de su búsqueda.

La participación activa de todos los miembros del pueblo de Dios no se identifica con la democracia, tal como se entiende en la vida civil, pero indudablemente puede y debe tomar de ésta puntos de apoyo legítimos. Es cierto que la autoridad eclesial no proviene en último término de la comunidad, pero no es menos cierto que debe ejercerse al servicio del pueblo de Dios y que éste puede y debe ser escuchado (10). Por otra parte, la propia reflexión

(8) Cf. E. Schillebeeckx: *Los hombres, relato de Dios*, Salamanca, 1994, 319-337.

(9) GS 31.

(10) El planteamiento de la infalibilidad en el Vaticano II mediante círculos concéntricos trata de expresar esta verdad fundamental: la totalidad de los creyentes (cf. LG 12), el colegio episcopal con su cabeza y, extraordinariamente, el Papa (cf. LG 25) son tratados sucesivamente como sujetos de la infalibilidad de la Iglesia. Naturalmente, para todos ellos se establecen las condiciones oportunas.

teórica sobre la democracia y sus fundamentos distingue entre la soberanía y el ejercicio del poder. La distinción es pertinente para la comunidad cristiana. En ella, la soberanía procede indiscutiblemente del Resucitado, pero tanto las figuras que hacen visible su señorío absoluto como las formas de designación de quienes han de ejercer la autoridad en su nombre son fruto de la historia y, por tanto, modificables (11).

La democracia trata de garantizar un ejercicio limitado del poder por medio de la participación más activa posible de todos los miembros de la comunidad. ¿No ayudaría esta misma participación al desarrollo del talante evangélico propio del ejercicio de la autoridad de la Iglesia? Además, valores inherentes al espíritu democrático como la justicia, la libertad y la igualdad de derechos no son de ninguna manera irrelevantes a la hora de entender la estructura sinodal y los modos de actuación de la Iglesia y de sus miembros.

Un principio: la sinodalidad

LA aceptación de la democracia como valor indiscutible de la cultura actual enlaza con un principio presente en la Iglesia de los comienzos, que, según épocas y ámbitos, ha pasado más o menos desapercibido. Se trata de la constitución y del funcionamiento sinodal. «La Iglesia tiene nombre de sínodo» (Juan Crisóstomo). El principio no hace únicamente referencia al ámbito episcopal (sínodos y concilios) o presbiteral, sino que afecta también a la vida y misión del laicado en la Iglesia (12).

El término griego «sínodo» (asamblea, reunión, consejo) significa etimológicamente «camino o viaje realizado en compañía». Una vez más aparecen las primeras comunidades apropiándose de una nomenclatura del ambiente en que se mueven, para aplicarla de modo creativo a realidades eclesiales. La sinodalidad trata de mostrar aquello que es común, factor de comunión en la Iglesia. ¿No se encuentra ahí la fundamentación necesaria del quehacer y de la responsabilidad común en la misión evangelizadora?

La sinodalidad trata de conjugar el principio ministerial y el fraternal. En este sentido, bastante antes de la celebración del Vaticano II afirmaba

(11) A este respecto basta recordar el episodio de la elección de Matías. A la hora de completar el grupo de los Doce, estructura ministerial única e irreplicable en la Iglesia, la mediación del Espíritu se concreta en el sorteo entre dos personas presentadas por la comunidad: Cf. Hch 1, 24-26.

(12) Cf. S. Pié e Nimot, *La sinodalitat eclesial*, Barcelona, 1993.

Congar que la Iglesia «es al mismo tiempo que una institución objetiva o una mediación jerárquica, una comunidad a cuya vida tienen que aportar algo todos los miembros mediante sus intercambios y comunicaciones» (13). Con ello no hacía sino recordar el modo de ser y de funcionar de las primeras comunidades, tal como viene atestiguado en el Nuevo Testamento.

En efecto, la asamblea de Jerusalén, recogida en el capítulo 15 del libro de los Hechos de los Apóstoles ha servido tradicionalmente de ejemplo para expresar la sinodalidad de la Iglesia en el momento de tomar una decisión (14). Ahí pueden observarse los elementos fundamentales:

- La asamblea viene exigida por un problema candente que afecta al ser y a la misión de la Iglesia. No se trata de algo accesorio, sino que está en juego nada menos que la transmisión del mensaje evangélico. La comunidad cristiana se encuentra vivamente afectada por la cuestión. El texto menciona expresamente altercados y no pequeñas discusiones entre los creyentes.
- En tales circunstancias se apela a los responsables de la Iglesia: «Los apóstoles y los presbíteros se reunieron para estudiar el asunto» (v. 6).
- El ministerio apostólico, representado sobre todo por Pedro y Santiago, pero también por Bernabé y Pablo, tiene una función decisiva de discernimiento, pero sólo tras el debate y la deliberación, que pueden considerarse como un visto bueno *a priori* sobre lo que se va a determinar.
- La asamblea finaliza con la precisión de un criterio y de una decisión vinculante para todos, que es proclamada más allá de Jerusalén, virtualmente a toda la Iglesia.
- La actitud de la comunidad o de sus representantes se concreta en el texto de diversas maneras: en un momento consiste en «callar y escuchar» (v. 12), posteriormente en «enviar» a Pablo y Bernabé (v. 22) y en «elegir de común acuerdo» a sus acompañantes (vv. 22 y 25).
- Finalmente, la comunidad que acoge la decisión «se llena de alegría por su contenido alentador» (v. 31). Con esto no se hace sino resaltar el valor de la recepción de la decisión, como elemento final del proceso, que constituye una especie de aprobación *a posteriori* por parte de la comunidad.

La sinodalidad es, por tanto, una dimensión inherente a una Iglesia

(13) Y. Congar: *Jaloux para una teología del laicado*, Barcelona, 1963, 414.

(14) Cf Hech 15, 1-30. Un proceso similar se observa también en Hech 6, 1-6.

entendida como comunión ya desde sus orígenes (15) y se ha expresado históricamente por medio de cauces y estructuras visibles. En este sentido, resulta especialmente relevante el contenido de la *Nota explicativa previa* a la Constitución *Lumen gentium* del Concilio. Con el fin de garantizar una correcta comprensión de la constitución jerárquica de la Iglesia, la citada nota afirma que la comunión no significa «un *sentimiento* impreciso, sino una *realidad orgánica* que exige una forma jurídica y al mismo tiempo está animada por el amor» (16). Consecuentemente, la comunión puede ser observada en sus diversas realidades estructurales.

Una estructura: el Consejo Pastoral

EL Vaticano II no sólo ofreció el fundamento eclesiológico para la participación activa de toda persona cristiana en la vida y en la misión de la Iglesia, sino que propuso unos cauces apropiados para ello. Al contar con una experiencia muy discreta en ese ámbito, la asamblea conciliar no podía entrar en detalles ni pensar en una articulación de las diferentes instancias de participación de todos los miembros del pueblo de Dios (17). También aquí se observan tanto el avance como la limitación, la fuerza y la debilidad del Concilio: apostó decididamente por la participación y la creación de cauces para ello, pero sin ofrecer una articulación suficiente. Ello ha provocado el interés por las concreciones jurídicas de una eclesiología de comunión, ya que una teología sin mediaciones corre el riesgo de quedar en lírica más o menos agradable al oído.

A partir del Concilio se crean órganos que tratan de encauzar y expresar la sinodalidad de la Iglesia: los Consejos Pastorales, los Consejos Presbiterales, los Sínodos y Asambleas Diocesanas en el marco de la Iglesia local, así como el Sínodo de Obispos y las Conferencias Episcopales, como instituciones de la Iglesia universal o de ámbito supradiocesano, por citar las realidades más sobresalientes. No se trata de presentar la identidad y funcionamiento de cada uno de ellos, sino de elegir uno, para observar sus realizaciones, limitaciones y posibilidades para promover la participación. Se ha optado por el Consejo Pastoral, porque presenta probablemente mayor cercanía y, por tanto, posibilidades de acceso para el lector.

(15) Cf. C. Floristán: «Comunión», en: Id. y J.J. Tamayo: *Conceptos fundamentales del cristianismo*, Madrid, 1993, 208-217.

(16) NEP 2. El subrayado pertenece al texto original.

(17) Cf. CD 27, AC 30, PO 7, AA 26.

Los Consejos Pastorales (diocesanos, parroquiales, arciprestales) constituyen la forma institucional más extendida y el cauce más relevante de participación en las decisiones que afectan al ser y a la misión de la Iglesia en un lugar determinado. Una observación de su funcionamiento y de las cuestiones abiertas en su normativa puede señalar el nivel de participación correspondiente en la Iglesia.

Una primera constatación negativa delata la inexistencia de consejos en numerosos lugares. Los planes diocesanos o zonales que en la actualidad proponen su creación son la mejor prueba de que la participación del laicado y de las comunidades religiosas es muy débil o prácticamente nula en diversas zonas. Hay que consignar también el hecho de que no pocos consejos se reducen a expresar «la voz de su amo». En muchas ocasiones aparece este fenómeno como algo inevitable, debido a causas como la fuerza de una costumbre que reserva al presbítero las decisiones, al tono monocolor de los miembros del consejo, a la evitación de complicaciones, al carácter particular de quien preside la comunidad cristiana o a todas ellas a la vez.

Con todo, es evidente que el mayor avance de tipo institucional en lo referente a la participación en la Iglesia se da en los Consejos Pastorales, cuya existencia se va generalizando. En ellos se van abriendo camino, con mayor o menor dificultad, los comportamientos democráticos a la hora de tomar iniciativas y adoptar decisiones que afectan a la totalidad de la comunidad cristiana. Constituyen una experiencia en general positiva y alentadora, que está dando aún sus primeros pasos en la etapa posconciliar. Son lugares de discernimiento, donde a través del diálogo y de la búsqueda del consenso se van construyendo decisiones eclesiales. Han abierto una vía de enriquecimiento a una praxis secular que reservaba el discernimiento y la toma de decisiones al clero. Sin embargo, el camino está recién iniciado y cabe avanzar con más decisión. Concretamente, la praxis actual ha de profundizar dos cuestiones fundamentales: la relación del Consejo con la totalidad del pueblo de Dios en orden a la misión evangelizadora y la mutua implicación entre consejo y decisión. Cada una a su manera viene a incidir en una afirmación emblemática del llamado concilio de Jerusalén: «Es decisión del Espíritu Santo y nuestra...» (18). El agente de la decisión pastoral directamente relacionada con la evangelización es, sin duda, el Espíritu, pero la comunidad cristiana constituye una mediación necesaria, que, como tal, ha de buscar con los medios a su alcance la conformidad con Aquél.

El primero de los aspectos recuerda a todo Consejo que su matriz se

(18) Hch 15, 28.

encuentra en la totalidad de la comunidad, de la cual es órgano representativo y que su quehacer apunta a la misión. Aparecen aquí dos vías de profundización para la praxis generalizada de los consejos. Por una parte, la referencia al pueblo de Dios. Un Consejo no es un cuerpo de notables, sino el cauce institucional de discernimiento eclesial, para captar las voces del Espíritu en cada tiempo y lugar. Es un instrumento al servicio de la comunidad cristiana y de su misión. De ello se deduce que un Consejo crece como tal y se desarrolla en la medida en que estrecha su relación con la totalidad. No es infrecuente observar el nacimiento de Consejos a partir de Asambleas del pueblo de Dios. Una potenciación de éstas no puede sino reforzar la identidad del Consejo en la vida de la Iglesia.

Además, el Consejo no ha de perder de vista su referencia obligada a la evangelización. Se inscribe en el marco general de la naturaleza misionera de la Iglesia, entendida no como servicio de propaganda, sino como transmisión de la comunicación de Dios con la humanidad e invitación a esa comunión radical en Jesucristo. Viene esto a cuento porque a menudo se pierden no pocas energías en cuestiones un tanto triviales de «régimen interior», cuando las urgencias de la misión aconsejan (nunca mejor dicho) invertir los esfuerzos en otras causas. Ahora bien, no se debe olvidar tampoco que el comportamiento interno de la comunidad cristiana incide directamente en la evangelización, que no en vano se realiza primeramente mediante el testimonio (19). ¿Cómo transmitir la comunión con Dios desde un déficit interno de comunión?

La segunda cuestión ha de referirse inevitablemente al hecho de que la legislación actual sobre los diversos Consejos adopta una actitud claramente defensiva, que no acaba contentando a los propios expertos en derecho eclesial. En efecto, el vigente Código de Derecho Canónico asigna a los sínodos diocesanos y a los consejos «sólo voto consultivo» (20). La formulación es insatisfactoria para expresar la complejidad de la relación entre la comunidad cristiana y quien en cada caso la preside, dado que tiende a separar con-

(19) Cf Pablo VI, Exhortación apostólica *Evangelii nuntiandi* 21.

(20) Para el sínodo diocesano, c. 466; para el consejo presbiteral, c. 500 § 2; para el consejo pastoral diocesano, c. 514 § 1; para los consejos parroquiales, c. 536 § 2. El subrayado («sólo») trata de poner en relieve el carácter defensivo de la formulación. Por si quedara alguna duda, la *Instrucción sobre algunas cuestiones acerca de la colaboración de los fieles laicos en el sagrado ministerio de los sacerdotes*, firmada en agosto de 1997 por ocho Congregaciones romanas, al referirse a los organismos de colaboración (sic) en la Iglesia particular, afirma que «el Consejo pastoral, diocesano o parroquial, y el Consejo parroquial para los asuntos económicos, de los que forman parte los fieles no ordenados (sic), gozan únicamente de voto consultivo y no pueden, de ningún modo, convertirse en organismos deliberativos».

sulta y decisión y sugiere un reparto de competencias o de poder en la Iglesia.

El problema no se arregla tampoco asignando al Consejo capacidad de decisión última. Desde una recta comprensión de la Iglesia como comunión no puede darse una legislación canónica que vincule por principio, es decir, en todos los casos, al presidente al sentir mayoritario de su Consejo. Bien es cierto también que un estilo de tomar decisiones, caracterizado por prescindir u orillar la consulta y la deliberación, no puede eludir la sospecha de arbitrariedad, vuelve inoperante a un consejo y acaba desesperando a sus miembros. No se trata, por tanto, de parcelar el proceso que desemboca en la adopción de una determinada decisión, como si en la Iglesia unos tuvieran la función de informar, otros la de aconsejar y otros la de decidir, sino de entender todo el proceso como responsabilidad de todos, participando cada cual del modo que le es propio. Una decisión eclesial bien tomada supone un proceso de consulta y elaboración. La verdad (entendida en este caso como decisión pastoral) no puede concebirse de modo independiente a su proceso de búsqueda. El nudo de la cuestión está en la aceptación de la fuerza vinculante intrínseca del voto consultivo.

Desde el punto de vista de la realidad sinodal de la Iglesia, el voto consultivo no debe expresar una limitación de poder, cuanto una necesidad inherente a la dinámica de la comunión eclesial. La razón está en que ni el obispo ni el presbiterio agotan la realidad de una Iglesia que se define primeramente como pueblo de Dios. De lo dicho se desprende también que el voto consultivo vincula, en virtud de la comunión eclesial y de la reciprocidad entre el sacerdocio común a todos los creyentes y el ministerio ordenado. No se trata, pues, de reducir o de sustituir la responsabilidad del obispo o del presbítero, sino de colocarla en su sitio, al servicio de la unidad, manteniendo así la tensión entre los dos polos de la vida eclesial: la igualdad radical o fraternidad y la ministerialidad. En este sentido, tan reductivo es ver en el consejo un recorte a la libertad o capacidad de decisión del presidente como comprenderlo sujeto a las leyes de las mayorías.

Desde esta perspectiva cabe esperar (hay que esforzarse) en un desarrollo de la actual legislación vigente en la línea de la participación de todo el pueblo de Dios, teniendo en cuenta que «es imposible verter perfectamente en la lengua canonística la imagen de la Iglesia descrita por la doctrina del Concilio» (21).

(21) Juan Pablo II, Constitución Apostólica *Sacrae disciplinae leges*, Roma, 1983, con motivo de la promulgación del Código de Derecho Canónico.

Algunas consideraciones para seguir con buen ánimo

EN el tratamiento de la democracia en el interior de la Iglesia están en juego aspectos importantes del horizonte ecle-siológico del Vaticano II. Su recepción se está adentrando en una fase que no por ser problemática deja de ser menos decisiva. Más bien al contrario, cabe pensar que la Iglesia actual vive y sufre la acción del Espíritu que le empuja a ser nueva criatura. El ejercicio de discernimiento eclesial no debe ver en la participación corresponsable una especie de asalto al poder, sino la posibilidad de mutuo enriquecimiento e intercambio de lo que el Espíritu, Señor y dador de vida, va obrando y mostrando en los miembros de la comunidad, con sus ministerios y carismas. Desde esta convicción se enumeran las consideraciones siguientes.

1. La propuesta de una Iglesia más participativa y, en ese sentido, más democrática, afecta directamente a la evangelización misma. El ejercicio concreto de la comunión constituye un sacramento (signo e instrumento) de la unión más honda entre Dios y la humanidad que la Iglesia trata de comunicar. Una praxis de comunión otorga mayor crédito al mensaje cristiano. Por ello, el deseo de una cultura democrática en la Iglesia no es solamente una opción coyuntural, sino un presupuesto para que el anuncio del Evangelio pueda gozar de credibilidad en la cultura actual. La inculturación del mensaje cristiano significa ante todo que la fe y el Evangelio, lejos de ser percibidos como elementos extraños, toman cuerpo en una determinada cultura, en diálogo creativo con ella. El paradigma de este proceso se encuentra en el Nuevo Testamento, testigo del encuentro de la tradición judeocristiana con la cultura helenista. De modo crítico y creativo, la comunidad cristiana fue configurándose en moldes iniciales que han resultado en muchos casos vinculantes para las generaciones posteriores. En los diversos momentos de su historia, la Iglesia ha realizado un ejercicio de discernimiento de formas tomadas de la vida civil que han sido aplicadas a su identidad específica. No se ven razones que aconsejen modificar esta constante en un momento histórico en el que la democracia es percibida como un conjunto de valores, es decir, como una realidad que posibilita y fomenta el desarrollo de la persona y de los colectivos.

2. En el diálogo de la Iglesia con la cultura democrática se pone también a prueba la capacidad de la Iglesia para aprender del mundo actual, en sintonía con los planteamientos del Vaticano II (22). Un ejemplo cercano se

(22) Cf GS 40 y 44.

encuentra en el reconocimiento del derecho fundamental de la persona a la libertad religiosa: su asimilación por parte de la Iglesia no se debe tanto a la toma de conciencia del pueblo cristiano o a la reflexión teológica cuanto a la aceptación de una convicción surgida en el ámbito del derecho civil. Tanto en un caso como en otro, el descubrimiento de un principio vital para la convivencia puede impulsar el desarrollo de un aspecto básico del mensaje cristiano, como es el de la libertad. Lo que ocurre es que el proceso de aprendizaje resulta a menudo doloroso, ya que requiere eliminar prejuicios, aclarar malentendidos y reconocer, en definitiva, que uno no agota la verdad hasta sus últimos detalles, sino que, en la medida en que la busca, la encuentra o le es dada.

3. La pluralidad, rasgo definitorio de la llamada cultura occidental, no sólo constituye una categoría sociológicamente constatable, sino que posee también estatuto o rango teológico. En efecto, cada persona humana es imagen y semejanza de Dios, no solamente *como* las demás, sino *con* las demás. El mismo y único Dios se manifiesta en una pluralidad de mujeres y hombres que muestran su rostro humano. La afirmación de la persona como destinataria de la mirada cariñosa de Dios de modo único e irrepetible acarrea una importante consecuencia, a saber: cada persona humana es imagen de Dios en razón de su individualidad, es decir, de aquello que le diferencia de las demás y le da entidad propia. Por tanto, la igualdad en la dignidad no pasa por alto la diversidad, sino que la asume, al mismo tiempo que refiere al individuo a una comunidad humana formada por miembros plurales. A ello apunta tanto la praxis de Jesús cuando se acerca a cada persona en la peculiaridad de su situación, como la imagen paulina del cuerpo compuesto por una pluralidad de miembros: «vosotros sois cuerpo de Cristo y miembros singulares suyos» (23). En esa pluralidad y a partir de ella es como se va construyendo la Iglesia de Jesucristo, que es y a la vez está llamada a ser comunión de personas creyentes y de Iglesias locales.

4. La Iglesia está recuperando aspectos de una tradición rica en procesos y estructuras de participación tras siglos de olvido. En línea con el pensamiento de Y. Congar que calificaba al laicado como el «gigante dormido», la comunidad eclesial está desentumeciendo los músculos tras un largo período de paralización. A nadie escapa lo doloroso de la operación. La participación activa de los creyentes en la vida eclesial es obra del Espíritu y hay que confesar que poco a poco se va saliendo de una situación de «atrofia espiritual» en este ámbito y probablemente no se ha llegado aún a un estado de

(23) 1 Cor 12, 27; cf Rom 12, 4-8 y Ef 4, 11-16.

convalecencia. No vendría mal que esta víspera del año 2000 avivara en las comunidades cristianas y en las iglesias locales el gusto por la participación correspondiente en la vida eclesial.

Epílogo

Al finalizar el recorrido no está de más volver al principio para recoger la imagen del invierno de la Iglesia. No se trata de moralizar sobre la situación, sino de tomar conciencia de ella y de actuar con la mayor lucidez posible. Durante el invierno la vida sigue, aunque aparentemente todo pueda indicar lo contrario, preparando un renacimiento. La historia de la Iglesia, incluso la más reciente, es pródiga en ejemplos de corrientes minoritarias o de causas que no gozaron de adhesiones masivas, pero que sirvieron de hilo conductor a la historia del Espíritu. En este sentido, el período entre el Vaticano I y el II constituye un buen campo de observación para comprobar cómo pensamientos y corrientes no dominantes y reducidas a menudo al silencio posibilitaron la última asamblea conciliar.

Un comportamiento lúcido para una época invernal requiere superar dos tentaciones contrapuestas, muy presentes en la Iglesia: la de quedarse en casa con la excusa de que hace mal tiempo y la de salir a pecho descubierto a la intemperie. Referido a la participación de mujeres y hombres creyentes en la vida de la Iglesia, quiere ello decir en primer lugar que no hay que renunciar al ejercicio de un derecho y un deber propio de cada miembro de la comunidad cristiana. En segundo lugar, hay que «salir», porque en ello se juega la identidad misma de la Iglesia. Dicho de otro modo, la asunción de comportamientos democráticos no tiene por objetivo último una mejor convivencia en el seno de la comunidad, sino que apunta a un mejor servicio a la evangelización. Finalmente, hay que salir «abrigado», es decir, provisto de una espiritualidad eclesial para tiempos de inclemencia, que cuenta entre sus componentes más específicos con la firmeza, la paciencia, la tolerancia y la capacidad de escucha y de diálogo.

Una reforma de las estructuras eclesiales y una mayor participación corresponsable de todos los miembros del pueblo de Dios resultan tanto más fructíferas cuanto más unidas van a una renovación interior, fruto del Espíritu de quien desde los comienzos de su misión en Galilea quiso asociar a otros a su tarea y les confió a todos ellos la misión evangelizadora.