IGLESIA CATÓLICA Y DEMOCRACIA UN DEBATE HISTÓRICO- SOCIAL Y TEOLÓGICO QUE NO ENCUENTRA SOLUCIÓN

Raquel Pastor

*José Guadalupe Sánchez**

Para la Iglesia Católica no ha sido fácil el diálogo y la relación con los conceptos, las teorías y los sistemas modernos. Dentro de estos conceptos están las diversas maneras en que se ha entendido, aceptado y/o rechazado la democracia, tanto hacia fuera, como en el interior del cristianismo católico.

En el presente artículo pretendemos ofrecer un panorama general de este debate que, *ad extra*, no es sino la concreción más importante de la relación-oposición Iglesia-Mundo; y *ad intra*, la controvertida relación-oposición jerarquía-laicos.

El contexto histórico inmediato que nos interpela, es la inminente cercanía del fin del papado wojtiliano, marcado profundamente –sobre todo en la última década– por una valoración y actitud defensivas respecto de los rumbos que ha tomado la historia humana, y ejercido con un claro y fuerte afán de centralización del poder: en la curia vaticana, primeramente, y en la persona del Papa, en segundo lugar.

* Investigadores de CENCOS.

PASTOR Y SÁNCHEZ

Así, en la Iglesia, a la muerte de Juan Pablo II, se perfila una pugna entre las diversas tendencias coexistentes en su seno, tanto respecto del futuro de la vida eclesial, como sobre la sucesión al solio pontificio.¹

Pretendemos además, esbozar más particularmente este debate tal y como se ha encarnado en la Iglesia mexicana; y esto, en nuestro contexto de transición democrática, aún latente, que pretende erigirnos en sociedad primermundista, trastocando los principios básicos de la democracia –así como nuestro mismo subdesarrollo, que es realidad inolvidable–, y dejando patente el peligro de acaparamiento del poder de parte de unas cuantas instituciones, entre las cuales se cuenta la misma Iglesia católica. Así, la tentación principal de la jerarquía católica –en detrimento del papel de los laicos en la misión de la Iglesia en el mundo–, es el intentar una alianza con el poder político, como no pocas veces lo ha hecho, en miras a asegurar su influencia en el rumbo del país; influencia que, por lo demás, cada vez es menor debido sobre todo al estancamiento –e incluso retroceso– de su misma estructura organizativa y disciplinaria.

Finalmente, presentaremos algunos elementos doctrinales que puedan ayudar a un balance más objetivo de la situación, de cara al tercer milenio.

122

I. La difícil relación de la doctrina social de la Iglesia con la democracia

La caída de las monarquías a favor de las repúblicas iniciada con la Revolución francesa, por sus consecuencias mundiales a nivel político, representó para la Iglesia un reto que afrontar: desde la perspectiva doctrinal, primero, y desde el ámbito disciplinario posteriormente.

¹ Sobre las perspectivas e implicaciones de esta transición papal, cfr. Luis A. García Dávalos, “La sucesión de Juan Pablo II”, *Phronesis*, CAM, 3 (1999) p. 7-32.

IGLESIA Y DEMOCRACIA

Por la tradición medieval heredada, su concepción del poder temporal la llevaba a exigir a los pueblos el respeto inquebrantable de la autoridad civil; pero, con los bemoles de las monarquías, debió conjugar su concepción política con el mensaje evangélico a favor de la dignidad y los derechos humanos.

1. Marco histórico general

Ciertamente, mucho antes de que el liberalismo planteara la necesidad de que el poder político estuviera acotado, desde la Iglesia católica se le marcaron límites y se habló de la posibilidad de desobedecer legítimamente a los gobernantes que violaran los derechos sagrados. Estamos hablando de los primeros siglos de la era cristiana, de donde algunos testimonios nos muestran ya la actitud fundamental del cristianismo respecto del poder político y de sus relaciones con el mensaje divino.

Así, por ejemplo, “al final del siglo IV Ambrosio de Milán se enfrenta a Teodosio, imponiéndole una penitencia pública después de la matanza de la que se hizo culpable en Tesalónica”.²

En esa misma época Agustín de Hipona, en sus escritos, rechaza el que cualquier hombre pueda tener, como tal, poder sobre otro hombre y, sobre la base de la Escritura, afirma que *todo poder viene de Dios* (Rom 13,1) y no debe ser ejercido más que observando su ley.³

Con el advenimiento del medioevo –y con los acontecimientos que lo prepararon–, la institución eclesiástica llevó al límite el texto bíblico mencionado, llegando a ser el Papa la máxima autoridad no sólo espiritual, sino también temporal. Y, aunque los reyes debían total obediencia al sumo pontífice, éste a su vez aseguraba a aquéllos la total obediencia del pueblo.

² Jean-Yves Calvez, Henri Tincq, *La Iglesia por la democracia*, 1994, México, JUS, p. 12.

³ Cfr. *De civitate Dei*, XIX, p. 17.

PASTOR Y SÁNCHEZ

Aún así, en este ambiente de *cristiandad* encontramos principios doctrinales que limitan el poder temporal de los príncipes, salvando con esto los derechos de la ciudadanía: en el siglo XIII, Tomás de Aquino y la escolástica posterior no conocen príncipes o reyes legítimos más que bajo la condición de un consentimiento popular; y así es que llegan a afirmar que los pueblos tienen recursos –los deben tener– en caso de abuso de poder de los príncipes.⁴

Así, pues, como podemos constatar, desde la época de los emperadores cristianos, los obispos intentaron subordinarlos a su autoridad bajo el mismo argumento bíblico retomado por Agustín. Esto los llevó a caer muchas veces en la tentación de intentar controlar como Iglesia la vida política y con ello, a intentar estar por encima del poder civil. Como consecuencia, se dificultó enormemente la apertura al pluralismo político y religioso.

2. El papado frente a la democracia liberal

124

Las consecuencias de todo lo anterior, devinieron lentamente con el nacimiento de la modernidad y con la consolidación de las naciones, independientes ya del poder ejercido por la Iglesia mediante los Estados pontificios.

Es entonces cuando la ambigüedad del magisterio católico se hace más que evidente: su apoyo a la autoridad –y obviamente, a la obediencia a la misma– buscará conjugarse con la inminente pérdida de influencia política en la sociedad; por lo que a veces estará a favor de la sumisión al poder por parte del pueblo, y en otras ocasiones acotará ese mismo poder buscando su sumisión a las leyes divinas.

Y será en el siglo XIX cuando en el contexto de numerosos atentados de origen anarquista, como el del Zar Alejandro II, la Iglesia planteará una alternativa en torno a la autoridad.

⁴ Cfr. Tomás de Aquino, *Summa Theologica*, Prima Secundae; *Tratado de la Ley. Tratado de la Justicia. Opúsculo sobre el Gobierno de los Príncipes*, 1975, México, Porrúa, Sepan Cuantos n° 301.

a. *‘Toda autoridad viene de Dios’*

Ya en este mismo siglo, el predominio de las ideas liberales puso en duda el origen divino de la autoridad y con ello el poder de la Iglesia. Probablemente por eso el papado condenó la modernidad (y al liberalismo como su ideología) e hizo hincapié en la importancia de la obediencia al poder civil.

En general, León XIII critica el rechazo de la autoridad y de todo lo que podría debilitarla, aunque plantea casos de legítimo rechazo a la obediencia: “si la autoridad de los que gobiernan es una derivación del poder de Dios mismo, enseguida y por eso mismo adquiere una dignidad más que humana (...). Los ciudadanos (...) deberán necesariamente impedirse la indocilidad y la revuelta, persuadidos por los verdaderos principios de que resistir al poder del Estado es oponerse a la voluntad divina, que rechazar el honor a los soberanos es rechazar a Dios (...). Sólo existe una razón válida para rechazar la obediencia; es el caso de un precepto manifiestamente contrario al derecho natural o divino”. (*Inmortale Dei*, 1 de noviembre de 1885, n. 43 y 50)

Así es como, aunque favorece el respeto del poder en general, la sumisión a las leyes justas y el deber de desobedecer en caso de un mandamiento contrario a la razón, afirma con energía que “la libertad humana supone la necesidad de obedecer a una regla suprema y eterna, y esta regla no es otra que la autoridad de Dios que nos impone sus mandamientos y sus prohibiciones”. (*Libertas Praestantissimum*, 20 de junio de 1888, n. 8 y 11)

Bajo el argumento del origen divino de la autoridad, la Iglesia también se opuso al poder de la mayoría ya que, como ésta está conformada por hombres y éstos no poseen la verdad, existe el peligro de que se violen los derechos de las minorías.

“Se impone (...) entre los liberales, según León XIII, un principio con matiz colectivista: el del primado absoluto de la mayoría. (...) León XIII habla del ‘poder dado al número’ y de ‘mayorías que crean ellas mismas el derecho y el deber’.” Denuncia el agnosticismo y llega a

PASTOR Y SÁNCHEZ

decir: “Se suprime la diferencia propia entre el bien y el mal.” O más bien, todo se convierte en asunto de opinión: cuenta sólo la opinión –aun el ‘capricho’– de la ‘multitud más numerosa’, que prepara el camino a la tiranía. La Iglesia, dice el Papa, no puede menos que rechazar este tipo de pensamiento.”⁵

b. Democracia: el pueblo es quien debe ejercer la soberanía

El argumento del origen divino de la autoridad se mantuvo en el discurso eclesiástico hasta casi la mitad del siglo XX, esto es, hasta la Segunda guerra mundial, cuando se aprueba la idea de que el poder radica en el pueblo.

“‘Democracia’ significará, a partir de la Segunda guerra mundial, en el lenguaje de la Iglesia sobre la política, el poder del pueblo, el control del gobierno por el pueblo y el consentimiento popular. Poco a poco, sin embargo, se va a comprender más y más, bajo el mismo nombre de democracia, el simple respeto y la garantía de las libertades y los derechos del hombre, y por el contrario, el rechazo del autoritarismo que viola los derechos y las libertades.”⁶

126 | Pío XII, en su Radiomensaje pontificio de la Navidad de 1944, se compromete con la democracia porque, por falta de ésta, se desencadenó la guerra. Para que la democracia sea sana propone un contacto estrecho entre los ciudadanos y el gobierno; un alto grado de participación; el respeto de los demás, una amplia aceptación de diferencias e inclusive de desigualdades, aunque no de injusticia, y el asegurar el ejercicio de la autoridad. La democracia es, en fin, la garantía práctica de derechos y de libertades esenciales:

“Los pueblos (...) se oponen con más vehemencia a los monopolios de un poder dictatorial, incontrolable, e intangible, y reclaman un sistema de gobierno que sea más compatible con la dignidad y la libertad de los ciudadanos... Expresar su opinión personal sobre los deberes y los

⁵ Jean-Yves Calvez, Henri Tincq, *op. cit.*, p. 17.

⁶ *Ibid.*, p. 33.

IGLESIA Y DEMOCRACIA

sacrificios que se le imponen; no estar constreñido a obedecer sin haber sido escuchado; he aquí dos derechos del ciudadano que encuentran en una democracia... su expresión... la forma democrática de gobierno aparece más bien como un postulado natural impuesto por la razón misma”(Benignitas et humanitas, n. 7).

Para Jacques Maritain, filósofo católico francés que ejerció gran influencia en Pío XII y Paulo VI, el cristianismo aporta a la democracia: la fe en la fraternidad humana, el sentido del deber social de compasión por el hombre en la persona de los débiles y de los que sufren, la convicción de que la obra política por excelencia es hacer a la vida común misma lo mejor y más fraternal, y trabajar por hacer de la arquitectura de leyes, de instituciones y de costumbres de esta vida común una casa para los hermanos:

“Cuando se sabe que estamos hechos para la felicidad, no se tiene miedo de la muerte sino que se resigna uno a ella por la opresión y a la esclavitud por sus hermanos, y se aspira por la vía terrestre misma de la humanidad, a un estado de emancipación conforme a su dignidad. (...) Una vez que el corazón del hombre ha sentido la frescura de esta terrible esperanza, está turbado para siempre.”⁷

Sin embargo, esta optimista valoración de la democracia se verá matizada –y hasta comprendida– a partir de la década de los ochenta, con el magisterio social de Juan Pablo II.⁸ Resulta interesante notar que el Papa polaco, si bien no habla exactamente del origen divino del poder, sostiene argumentos en los que la Iglesia vuelve a quedar como poseedora de la ‘verdad objetiva’.⁹ Esta ‘verdad’ es el derecho natural y con ello se pretende, de nueva cuenta, posicionarse por encima del poder político:

127

⁷ Jacques Maritain, 1943, *Cristianismo y democracia*; edición castellana, 1961, Buenos Aires, Dédalo.

⁸ Cfr. Raquel Pastor, “La doctrina social de la Iglesia en Juan Pablo II”, *Phronesis*, CAM, 3 (1999), p. 33-51.

⁹ Para una visión sistematizada y clara de esta postura cfr. *Veritatis Splendor* (6 de agosto de 1993) y sus aplicaciones en *Evangelium Vitae* (24 de marzo de 1995).

PASTOR Y SÁNCHEZ

“El Estado de derecho significa, mucho más ampliamente, subordinación del Estado, así como de todo medio del Estado y toda decisión de un responsable político, a algo superior a la voluntad inmediata: la ley, en particular la ley constitucional, más estable que la ley ordinaria; los derechos del hombre más elevados aún; el derecho natural, en definitiva enraizado en el más allá mismo del hombre. ‘Verdad’ que no se manipula, verdad ‘objetiva’”. (*Centessimus Annus*, 1 de mayo de 1991, n. 44 y 45)

3. *El papado frente a la democracia social*

Pero para la Iglesia lo que constituye el tiro de gracia a los ideales democráticos será la pugna con el socialismo. El catolicismo abogará por lo que considera es la verdadera democracia, a la luz del mensaje cristiano.

a. *Contra el ateísmo marxista*

128 | El conflicto con la noción de democracia social se dio fundamentalmente debido a la confrontación permanente con el marxismo. Esta ideología, al igual que el liberalismo prescinde de Dios, y con ello de la autoridad de la Iglesia. Por tanto, una de las críticas al socialismo por parte de la Iglesia será la pretensión de que los hombres sean capaces de implantar un sistema justo al margen de la religión.

A principios del siglo XX, por ejemplo, están en Francia los ‘sacerdotes demócratas’, muy comprometidos con la democracia pero también con las ideas de la igualdad; y en Italia, la democracia cristiana busca tomar del socialismo lo que tenga de valioso para un programa social, además de que el Estado italiano está en conflicto con el papado por la anexión de los Estados pontificios.

Ante tales acontecimientos, León XIII prohíbe participar en la vida política italiana y la opción por una democracia cristiana que rechace

IGLESIA Y DEMOCRACIA

la obediencia a los superiores, en particular el rechazo a la autoridad civil que ordena cosas justas:

“En las circunstancias actuales no es conveniente emplear la expresión ‘democracia cristiana’ mas que quitándole todo sentido político y sin darle ningún otro significado que el de una acción cristiana bien-hechora en favor del pueblo.” (*Graves de Communi*, 18 de enero de 1901, n. 7)

Esto en el contexto de sus afirmaciones magisteriales anteriores, que representan un paradigma para el catolicismo social de la época, como cuando afirma:

“Si la democracia se inspira en la razón iluminada por la fe; si te-niéndose en guardia frente a las falaces y subversivas teorías, acepta con una religiosa resignación y como es necesario la diversidad de clases y de condiciones; si en la búsqueda de soluciones posibles a los múltiples problemas sociales que surgen cotidianamente, no pierde un instante de vista las reglas de esta caridad más que humana que Jesucristo declaró ser la nota característica de los suyos; si, en una palabra, la democracia quiere ser cristiana, ella dará a su patria un futuro de paz, de prosperidad y de bienestar. Si al contrario, se abandona a la revolución y al socialismo; si engañada por locas ilusiones, se da a las reivindicaciones destructivas de las leyes fundamentales sobre las que reposa todo orden civil, el efecto inmediato será, para la clase obrera misma, la servidumbre, la miseria y la ruina.” (Carta de León XIII al francés León Harmel, 8 de octubre de 1898)

Por su parte Pío X, ante el fenómeno del movimiento francés de formación religiosa y social Le Sillon, que ha adquirido una dimen-sión importante y está fuertemente influido por la democracia social y los ideales de igualdad, le condena y reprocha una doctrina de eman-cipación extrema que contradice los principios eclesiásticos sobre la autoridad.

Pío X se dirige contra una ideología que combina liberalismo abso-luto e igualitarismo: “[Con la concepción de dignidad humana de Le Sillon] un orden, un precepto, sería un atentado contra la libertad; la

PASTOR Y SÁNCHEZ

subordinación a una autoridad cualquiera sería algo decadente.” (*Notre Charge Apostolique*, 25 de agosto de 1910)

Esta batalla de la Iglesia en contra del socialismo ateo, la llevará también a criticar los ideales de igualdad.

“La libertad... se transforma en una pretensión tiránica de dar libre vuelo a los impulsos y a los apetitos, con daño del otro; la igualdad degenera en una nivelación mecánica, en una uniformidad sin matiz alguno: el sentimiento del honor verdadero, la actividad personal, el respeto de la tradición, la dignidad, todo aquello que, en una palabra, da a la vida su valor, se hunde poco a poco y desaparece. No hay más que, por una parte, víctimas engañadas por la fascinación aparente de la democracia, que en su ingenuidad confunden con lo que es su espíritu, con la libertad y la igualdad, y, por otra parte, los que se aprovechan, más o menos numerosos, que han sabido, gracias al poder del dinero o de la organización, asegurarse por encima de los demás, una condición privilegiada y el poder mismo.” (Pío XII, *Benignitas et humanitatis*, 24 de diciembre de 1944, *op. cit.*, n. 19)

b. La aceptación práctica de la democracia

130

Por otro lado, la Iglesia criticará también de los regímenes socialistas la concentración del poder, el autoritarismo y la negación de la libertad. Téngase en cuenta que, en los tiempos de León XIII y de Pío X, el igualitarismo radical es percibido como un peligro que amenaza a la democracia misma en el sentido del respeto mutuo, lo cual conducirá a la Iglesia a afirmar la democracia como la vía que permitirá superar tal situación de malestar social causada por el autoritarismo socialista.

“En teoría, se puede o no preferir la democracia, pero en la práctica se debe aceptar (...) como un poder estable es en todo caso necesaria, si se establece o se restablece; aceptarla no es solamente algo permitido sino exigido e incluso impuesto por la necesidad del bien social.” (León XIII, *Au Milieu des Sollicitudes*, 16 de febrero de 1892, n. 18 y 19)

Llegada la segunda mitad del siglo XX, Juan XXIII, en el contexto de la guerra fría, pone en el centro de la reflexión política los dere-

IGLESIA Y DEMOCRACIA

chos del hombre y la contestación del autoritarismo, considerando tres elementos en la democracia: el respeto de los derechos del hombre; la moderación del ejercicio de la autoridad; y el equilibrio entre los poderes.

“Si el poder se apoya exclusiva o principalmente en la amenaza y el temor de las sanciones penales o en la promesa de recompensas, su acción no logra suscitar la búsqueda del bien común. Si la autoridad no actúa oportunamente en materia económica, social o cultural, se desarrollan desigualdades, o bien se acentúan, a tal punto que los derechos fundamentales de la persona no alcanzan verdadera eficacia y que el logro de los deberes correspondientes queda comprometido.

La participación política es fundamental. A favor del Estado de derecho.” (*Pacem in Terris*, 11 de abril de 1963, n. 48, 63 y 146)

En el mismo contexto, el Concilio Vaticano II (1962-1965) –considerado como la gran primavera de la Iglesia– establece la importancia del respeto y de la promoción de los derechos del hombre para que el orden político jurídico sea saludable. La participación es una exigencia fundamental. Se promueve la democracia pero el respeto de los derechos del hombre es la primera condición. Se acepta el pluralismo religioso y político:

“En efecto, si la autoridad pública, desbordando su competencia oprime a los ciudadanos, que éstos no rechacen aquello que objetivamente se requiere para el bien común, pero que les sea siempre permitido defender sus derechos y los de sus conciudadanos contra los abusos del poder.” (*Gaudium et Spes*, 7 de diciembre de 1965, n.74)

Al respecto, Juan Pablo II dirá de los sistemas totalitarios: “han reducido los derechos de los ciudadanos, negándose a reconocer las prerrogativas inviolables del hombre”.

Con la energía que lo caracteriza, se alzaría contra el marxismo y las dictaduras, y abogarí a favor de regímenes democráticos y de la participación, así como por el Estado de derecho.

Y es así que afirma del totalitarismo en su forma marxista-leninista, que considera que los hombres están exentos de error y pueden, por lo tanto, arrogarse el ejercicio de un poder absoluto.

PASTOR Y SÁNCHEZ

“Las peticiones que vienen de la sociedad no son examinadas según los criterios de la justicia y de la moral sino más bien de la influencia electoral y del peso financiero de los grupos que las sostienen.”
(*Sollicitudo Rei Socialis*, 30 de diciembre de 1987, n. 16)

4. *Balance*

Como podemos ver, la relación de la Iglesia con la democracia no ha sido fácil, pues, si bien con León XIII, Pío XII, el Concilio Vaticano II, e incluso los primeros años del pontificado de Juan Pablo II, la Iglesia ha mantenido como una constante el llamado a conformar sistemas políticos que tengan como finalidad el garantizar el pleno goce de los derechos humanos –lo que equivale a estar en favor de los ideales democráticos, aunque no completamente con sus concreciones históricas–, desde mediados de la década de los 80, se ha notado en su jerarquía una clara contracorriente respecto del mundo y sus valores sociales, políticos y culturales.

132

El Concilio Vaticano II ‘desestructuró’ la DSI al abrir el diálogo entre la Iglesia y el mundo y las ideas modernas. Esta apertura dio lugar a diversas corrientes teológicas, como la teología política y la Teología de la liberación, que no pretendieron incorporar propuestas específicas para la política o la economía a la doctrina sino que destacaron problemas éticos de la realidad social apoyadas en las ciencias sociales de la época. Estas corrientes llevaron a los cristianos a cuestionar la rígida estructura eclesial y a participar en organizaciones políticas con la intención de transformar radicalmente la realidad social.¹⁰

Mas, como se puede ver, la posición del Papa Juan Pablo II es profundamente antimoderna y eso lo lleva a recuperar, reivindicar y reimpulsar el pensamiento social preconiliar, alejándose de esta manera

¹⁰ Cfr. Manuel Canto, “Evaluación del contexto histórico, social y eclesial de América Latina de Medellín a la fecha”, *Phronesis*, CAM, 2-3 (1997), p. 49-63.

IGLESIA Y DEMOCRACIA

del diálogo teología-ciencias sociales. Probablemente por ello en el diagnóstico de la situación actual no se consideran cambios profundos que requieren cuestionamientos éticos adecuados así como propuestas de líneas de acción más precisas e incluyentes.

En palabras de Gaston Pietri, “la Iglesia católica, profundamente ligada a la causa de la democracia debido a su combate contra el totalitarismo, se encuentra de nuevo en una situación ambigua respecto de la cultura democrática cuando ésta privilegia el límite en detrimento, por lo menos en apariencia, de las certezas éticas, con respecto a las cuales, como Iglesia, no puede transigir”.¹¹

Es lo que algunos autores han llamado involución en la Iglesia, después de la revolución espiritual advenida con Vaticano II; y que se manifiesta en una clara vuelta al modelo de Iglesia que prevaleció antes del concilio: la llamada neocristiandad.¹²

“A diferencia de Juan XXIII, el Papa actual consideró que el propósito del Concilio era fundamentalmente defensivo o que constituía la oportunidad de proteger la ortodoxia doctrinal, pero no que fuera un trampolín para una revitalizada misión en el mundo. Por eso hoy nos encontramos con los efectos a gran escala de su interpretación del propósito del Concilio, tales como el debilitamiento de la colegialidad, la vuelta al clericalismo, la ideología enemiga del mundo y el apoyo a los movimientos fundamentalistas anticonciliares.”¹³

Esto, en el tema que nos apremia, se ilustra con el papel que la Iglesia desempeña —o pretende desempeñar— en la historia actual de la humanidad; es decir, en la autoridad que poseen las declaraciones

133

¹¹ *El catolicismo desafiado por la democracia*, Presencia Social 25, 1999, Santander, Sal Terrae, p. 52.

¹² Para un panorama general de los acontecimientos y actores principales de esta involución cfr. Pedro Miguel Lamet, *La rebelión de los teólogos. La aventura de la libertad en la Iglesia*, 1991, Barcelona, Plaza & Janés/Cambio 16. Principalmente los capítulos III: “Hubo una vez un Concilio”, IV: “El Papa que vino del frío”; y V: “El guardián de la ortodoxia”, p. 51-113.

¹³ Gerald A. Arbuckle, *Refundar la Iglesia. Disidencia y liderazgo*, 1998, Santander, Sal Terrae, p. 102.

PASTOR Y SÁNCHEZ

magisteriales, la llamada Doctrina social de la Iglesia, en materia política, social y cultural.

Al respecto, Juan Pablo II en la *Sollicitudo Rei Socialis* advierte que no debía considerarse –dicha Doctrina– como “una ‘tercera vía’ entre el capitalismo liberal y el colectivismo marxista, y ni siquiera una posible alternativa a otras soluciones. (...) No es tampoco una ideología”. Lo que pretende esta doctrina es ‘interpretar’ las realidades sociales “examinando su conformidad o diferencia con lo que el Evangelio enseña acerca del hombre y su vocación terrena y (...) trascendente, para orientar en consecuencia la conducta cristiana”. Si bien se trata de una reflexión sobre problemáticas sociales, no se contempla como un pensamiento desde las ciencias que se ocupan en estas cuestiones sino desde la teología y especialmente desde la teología moral.

Pero, en la encíclica *Centessimus Annus*, como hemos visto, plantea que la Iglesia asume la responsabilidad de ofrecer los valores ético-religiosos que se requieren. Se trata, entonces, de una propuesta cultural que parte del supuesto de que el catolicismo posee ‘la verdad’.

134

“El hecho es que los derechos del hombre de los que hablamos extraen su vigor y su eficacia de un marco de valores cuyas raíces se hunden profundamente en el patrimonio cristiano.” (Juan Pablo II, *Discurso al Parlamento europeo*.)

Así, “la antinomia entre verdad y libertad resurge como el aspecto más persistente de la querella entre la Iglesia católica y la democracia, o al menos algunas concepciones corrientes de la misma”.¹⁴

Y es que, las encíclicas recientes de Juan Pablo II, las de comienzos de los noventa (*Centessimus Annus*, *Veritatis Splendor*, *Evangelium Vitae*), han resonado en los oídos de parte de la opinión pública como una especie de declaración de guerra a una democracia que rechaza las exigencias de la verdad. Condena pues no de la democracia, sino de una forma desnaturalizada de la misma.

Todo esto se traduce *ad extra* de la Iglesia, en intolerancia y, más aún, rechazo del mundo. Y, en palabras de G. Arbuckle, “si el proceso

¹⁴ Gaston Pietri, *op. cit.*, p. 97.

IGLESIA Y DEMOCRACIA

continúa, la Iglesia se convertirá en una organización cada vez más sectaria, en un refugio para las personas asustadas y a la defensiva, con un mensaje cada vez más irrelevante para un mundo que necesita urgentemente encontrar su significado en el mensaje del Señor”.¹⁵

II. La difícil conciliación de la organización jerárquica de la Iglesia con el reclamo del pueblo de Dios: ‘más democracia en la Iglesia’

A pesar de la insistente tendencia restauracionista de la Iglesia, frente a la pérdida de los valores culturales del mundo *postmoderno*, ella jamás ha cejado en denunciar la violación de los derechos fundamentales de los hombres, en especial de los más oprimidos, al grado de que el famoso periodista italiano Giancarlo Zizola ha advertido, que a partir de 1989 en el discurso social de Juan Pablo se pueden encontrar elementos que recuerdan a la Teología de la liberación: “crítica de la opresión ejercida por las clases dominantes, de la explotación capitalista, del capitalismo salvaje, reconocimiento del papel alienante de la ideología liberal, etc.”¹⁶

Hemos visto en el apartado anterior que la Iglesia aboga, si no por la democracia tal como es plasmada en las constituciones de los países, sí por los valores que ella conlleva, es decir, por una democracia real, verdadera, no simplemente formal.

Y es que la misión de la Iglesia, según el abate Maret, consiste en iluminar y orientar la conciencia de los pueblos educándolos en la democracia. Y ésta, en palabras de Vaclav Havel, consiste en “la necesidad de volver a ser, en la medida de lo posible, *sujetos activos de la historia*”.

135

¹⁵ *Op. cit.*, p. 102.
¹⁶ Del capitalismo al neoliberalismo”, *Proceso. En el nombre del Papa*, edición especial, enero de 1999, p. 53.

PASTOR Y SÁNCHEZ

1. La paradójica vivencia de la democracia en el interior de la Iglesia

Ahora bien, según G. Pietri, “lo que la Iglesia exige a la sociedad, debe comenzar por exigirlo de la comunidad que ella misma constituye”.¹⁷

Por ello para este autor la pregunta ineludible es si puede la Iglesia organizar su propia vida según el modelo de una sociedad democrática. Interrogante que con frecuencia se plantea de la manera siguiente: ¿sigue la Iglesia católica siendo creíble cuando reconoce el valor de los principios democráticos para la sociedad, pero no los aplica en su seno?

De no ser así –como de hecho no lo es– se caería en un doble lenguaje: “Tiene un discurso de uso externo que nuestros contemporáneos no pueden aceptar como auténtico. Es más, esto lleva a pensar que si, respecto de la sociedad, la Iglesia católica tiene tantas dificultades para situarse en un universo democrático y encontrar su lugar en el pluralismo actual, es porque esencialmente es una institución autoritaria. Lo quiera o no, su lógica interna la llevaría a recusar las reglas del debate democrático.”¹⁸

136

Y sucede que, a nivel intraeclesial, el Papa destaca el papel de la jerarquía y privilegia el protagonismo de los grupos que se orientan a la formación de élites, como el Opus Dei y los cada vez más fuertes, Legionarios de Cristo. No hay una convocatoria importante a los católicos organizados, y menos aún a los sectores que mayormente padecen la marginación y que serían los más interesados en el cambio de condiciones sociales.

Ello es lo que nos incita a decir que el pontificado de Juan Pablo II no se ha destacado por el avance en el ejercicio de los derechos al interior de la Iglesia: “En términos generales, dentro de los derechos que no se respetan al interior de la Iglesia destacan los siguientes: derecho a la información, derecho a la libre expresión de las opiniones, derecho a

¹⁷ *Op. cit.*, p. 204.

¹⁸ *Ibid.*, p. 177.

ser juzgado por un tribunal imparcial, derecho a un juicio público, derecho a una verdadera defensa pública, y derecho de participación en la preparación de las decisiones de la autoridad.”¹⁹

A esto hay que añadir que desde mediados del siglo XIX, el mundo católico occidental asiste a un proceso acelerado y creciente de homogeneización del principio de autoridad eclesial. El Vaticano aspira a erigirse como cabeza global e indiscutible de las diversas creencias e instituciones católicas. Este proceso de reorganización, es habitualmente llamado de ‘romanización’.

Y aunque el Concilio Vaticano II se sigue citando en documentos eclesiásticos, en libros de teología, en charlas o conferencias, en alguna que otra homilía, esto no significa que hoy esté presente y actuante en la Iglesia como tendría que estar.

“Aquella explosión de entusiasmo, de libertad, de esperanza e ilusiones que desencadenó este acontecimiento, el más importante desde el punto de vista eclesiástico que ha acontecido en todo el siglo XX, en buena medida ha quedado para unos desconocido, para otros incomprendido y, para una mayoría, algo que pertenece al recuerdo, porque la Iglesia sigue siendo sustancialmente lo que era antes del Concilio. Han cambiado algunas cosas (...) pero hay cuestiones muy vitales en las que tenemos no la sospecha sino la convicción de que estamos peor que antes del Concilio.”²⁰

Desde esta perspectiva, es comprensible la ausencia de este tema de la democracia, que actualmente convoca a amplios sectores de diversas clases sociales y que exige avances en la equidad; demanda que, por cierto, se hace cada vez más presente en el ámbito intraeclesial.

¹⁹ Colectivo de teólogos, “La realidad de la participación y los derechos humanos en la Iglesia latinoamericana hoy”, *Justicia y Paz*, México, Enero-Marzo 1993, p. 21.

²⁰ José María Castillo, *La Iglesia que quiso el Concilio*, Madrid, PPC, citado en “¿Qué está pasando en la Iglesia?”, 28 de junio del 2001, *Conferencia* citada en el Centro Cultural de la Diputación de Málaga.

PASTOR Y SÁNCHEZ

2. *La libertad de expresión silenciada*

Contrastando con esta demanda, sobresale la actitud de la jerarquía, no tanto en sus discursos, como en el aspecto disciplinar; pues, en palabras del cardenal Tarancón, “para saber lo que piensa la jerarquía no hay que ir a los documentos sino a los nombramientos y a su forma de actuar”. Y aplicando ese criterio, se llega a la conclusión de que la jerarquía eclesiástica de este tiempo no desea una comunidad de personas libres; porque, “una comunidad de ese tipo es muy difícil de gobernar: hay que dialogar mucho y es difícil llegar a acuerdos”.²¹

138

En una sociedad de ese tipo, es normal que se pretenda silenciar a los que piensan y se expresan con libertad. Es el caso de algunos teólogos y teólogas, tanto clérigos como laicos, que han sido acallados porque sus ideas no concuerdan con la mentalidad de la alta jerarquía católica. Empezando, en la primera mitad del siglo XX con el jesuita teólogo y arqueólogo Teilhard de Chardin, y pasando por otras celebridades teológicas tales como el moralista Bernard Häring, los dominicos Yves Congar, Hans Küng y Leonardo Boff, la teóloga feminista brasileña Ivone Gebara, la religiosa norteamericana Lavinia Byrne, expulsada de su orden; hasta llegar al caso más reciente: Marciano Vidal, moralista considerado entre los más ortodoxos, que ha sido obligado a retractarse de algunos puntos doctrinales contenidos en sus obras. Lo que revela que, en este ámbito, se da una verdadera ‘caza de brujas’ por parte de la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe, presidida por el cardenal Ratzinger, prototipo viviente de la involución e intolerancia eclesial.

En una valoración más o menos objetiva de estos acontecimientos, el periodista español Pedro M. Lamet escribe: “Ante un magisterio que creía con firmeza en la verdad intocable, los teólogos debieron renovar sus energías para demostrar que también ellos estaban dentro

²¹ F. Torres Pérez, “La doctrina de la Iglesia. La libertad silenciada”, *El Mundo*, 2 de enero del 2001.

de la tradición, y que no habían perdido la continuidad con el evangelio de Cristo. Tuvieron en cuenta, con este fin, algunos aspectos del sistema neoescolástico. Rebuscaron elementos de la tradición ya olvidados para demostrar que el primigenio rostro del cristianismo había quedado, incluso, deformado por la neoescolástica. Como reacción ante este estado de cosas, plantearon el contenido dinámico y personal de la fe, para fundamentar una teología dirigida hacia la realidad. Junto a este esfuerzo, los teólogos renovadores desarrollaron una comprensión más afinada del proceso del conocimiento humano, con el propósito de hacer aceptable, al magisterio de la Iglesia, la idea de que no toda desviación de la doctrina conceptualista implicaba, necesariamente, relativismo e infidelidad a la palabra de Dios. Además intentaron poner de manifiesto que nada permanece inamovible, que todo evoluciona, y que sin el dinamismo, junto a la continuidad del depósito de la fe, resulta inexplicable el desarrollo del conocimiento y de la experiencia de la Iglesia a través de los siglos: el Papa y los obispos son también garantes de la unidad y la pureza de la doctrina; pero no hay duda, además, de que la tolerancia es una virtud magnánima, y la revisión de los derechos humanos en la Iglesia es un paso previo a las radicales exigencias del Evangelio.”²²

139

3. La nula participación de los laicos

Pero no es éste el único ni más importante ejemplo de lo que está sucediendo en la Iglesia respecto de la democracia; habría que insistir más bien en la existencia pasiva que los laicos tienen en el gobierno y misión de la Iglesia, pues siendo mayoría, desempeñan un mínimo de funciones. Quizá no se trate tanto de poner en tela de juicio la constitución jerárquica del catolicismo, como de recusar el modo de designar a los que constituyen los escalafones más altos de la jerarquía, y más aún, el modo como debe ejercerse la autoridad de los pastores.

²² *Op. cit.*, p. 49-50.

PASTOR Y SÁNCHEZ

“La jerarquía prefiere para la Iglesia la imagen del rebaño o de los peces en la red. El jerarca se identifica a sí mismo con el pastor o con el pescador. Al resto de los fieles, les toca apenas ser ovejas o peces atrapados en la red, sin posibilidad de encontrar su camino. No queda más remedio que seguir a los jerarcas, iluminados, dicen, por la presencia del Espíritu.”²³

La cuestión de fondo es la *participación*, palabra que se identifica con la *comunión*, misterio del que la Iglesia hace su nota principal.

Esta *participación* que el laico exige –sobre todo en el ámbito del anuncio del Evangelio– ha cobrado en la última década vigor en un movimiento más o menos subterráneo de grupos e individuos que exigen una mayor *democracia* en la Iglesia. Si bien hacen menos ruido que en los años setenta y ochenta, grupos organizados de católicos o incluso teólogos han presentado (especialmente en Alemania y Austria) propuestas en pro del sacerdocio femenino, la comunión sacramental a los divorciados vueltos a casar, la elección popular de los obispos, la ordenación de varones casados, etc.

140

Estas plataformas no han tenido un apoyo episcopal oficial, pero, obispos e incluso cardenales han abogado por una mayor *colegialidad* en la Iglesia. Propuestas en este sentido han sido presentadas, por ejemplo, por el arzobispo de Milán, cardenal Carlo María Martini (quien vería con agrado la convocación de un nuevo Concilio), el cardenal de Malines-Bruselas, Godfried Danneels, o el cardenal Karl Lehmann, obispo de Maguncia y Presidente de la Conferencia Episcopal Alemana.

4. *El Papa contra la colegialidad episcopal*

Lo más grave es que en la estructura eclesial de hoy, el poder sigue centrado de forma plena y absoluta en un solo hombre. El Papa es soberano absoluto y sus decisiones son inapelables. *De facto*, la doctrina de que los obispos reunidos en el Concilio se pronuncian por encima del Sumo Pontífice es inaplicable.

²³ F. Torres Pérez, *art. cit.*

IGLESIA Y DEMOCRACIA

“El gran problema –según José Ma. Castillo– que ha hecho inoperante al Concilio y que mina de raíz cualquier intento de renovación eclesial, consiste en que Vaticano II introdujo cambios profundos en cuestiones muy determinantes de la teología de la Iglesia, abrió caminos y esperanzas, pero dejó prácticamente intacta la organización eclesiástica y la forma como ésta ejerce el poder que tiene. Y, nos guste o no, la Iglesia a partir del Concilio ha estado y sigue estando obsesionada con el problema de su propio poder y de su propio prestigio. Y es, en cómo se visualiza ese poder y ese prestigio, donde pone la clave del éxito o fracaso del Evangelio en el mundo. La institución eclesiástica, tal como de hecho está organizada y tal como se comporta, es uno de los impedimentos más serios con que tropieza la gente cuando se trata de buscar y encontrar sentido último de la vida y, en definitiva, al Dios de vida.”²⁴

Para algunos, “la impronta wojtyliana en un hipotético cónclave para elegir al Papa es apabullante: ha nombrado a más del 90% de los 136 cardenales electores al colegio cardenalicio. Todos ellos tienen claros los retos principales a los que tendrá que enfrentarse la Iglesia del siglo XXI. Entre ellos, la inevitable democratización interna, el ecumenismo, la colegialidad, la revisión de los postulados de la moral sexual, el celibato opcional y el sacerdocio femenino”.²⁵

“Los conservadores hablan de justicia social y comunión de la Iglesia. Los reformistas, de justicia social y colegialidad. Sobre la justicia están todos de acuerdo; sobre la democracia en el interior de la Iglesia, los votos se dividirán. Los seguidores de Wojtyla apuestan por una comunión que deje intacta la estructura jerárquica. Los renovadores piden una participación real de los obispos en su gobierno.”²⁶

A esto hay que agregar los cambios efectuados por Juan Pablo II en cuanto a la elección de su sucesor, y contenidos en la Constitución Apostólica *Universi Dominici Gregis*, del 22 de febrero de 1996; la cual orienta las posibilidades a que el solio pontificio lo ocupe un

²⁴ *Art. cit.*

²⁵ José M. Vidal, “El legado de Wojtyla”, *El Mundo*, 13 de mayo del 2001.

²⁶ *Ibidem.*

PASTOR Y SÁNCHEZ

Juan Pablo III, es decir, alguien que continúe con fidelidad las directrices marcadas por Wojtyla.²⁷

La situación, pues, se vuelve cada vez más acuciante. Es una lucha sin cuartel en detrimento del testimonio cristiano hacia el mundo, al tiempo que a costa de la credibilidad de la jerarquía ante el resto de los fieles.

Y es que, la oposición clérigo-laico constituye una situación patológica dentro de la Iglesia. Ella es el reflejo de otras oposiciones como sagrado/profano, poder/desposesión, Iglesia/mundo, etc., que carecen de justificación teológica; y es la punta del iceberg de una estructura de dominación multisecular.

La pregunta ineludible es: ¿Qué han de hacer los católicos –jerarquía y laicos– para sortear esta difícil situación?; o mejor, ¿cómo han de conjugar sus fuerzas para asegurar la continuidad y significatividad del cristianismo ante el pluralismo religioso actual?

El Concilio quiso una Iglesia, comunidad de comunidades, en la que todos son y se sienten responsables, porque pueden participar y de hecho participan en su pequeña comunidad en lo que se piensa, se dice y se decide. Una Iglesia que todos por igual sienten y viven como propia, como algo que les concierne vivamente y en lo que se sienten comprometidos. Una Iglesia en la que el clero no acapara y menos monopoliza el poder de pensar, de decir y de decidir.

Por lo tanto urge un replanteamiento de esta nueva visión eclesiológica que contradice el espíritu de Vaticano II –y la doctrina ulterior de él emanada– en diálogo con el mundo moderno, y hoy, posmoderno.

III. La dinámica propia de la Iglesia mexicana en su discurso político y acción social respecto de la democracia

Ahora bien, la Iglesia mexicana no ha permanecido ajena de todo este proceso mundial de transformación política y eclesial. Antes bien,

²⁷ Cfr. Luis A. García Dávalos, *art. cit.*, p. 7-32.

IGLESIA Y DEMOCRACIA

podríamos decir que experimenta en carne propia las consecuencias del liberalismo y su matiz anticlerical plasmado en la constitución y leyes del país erigidas durante la segunda mitad del siglo XIX.

1. El contexto histórico amplio y el discurso del Episcopado mexicano

El momento crucial en el papel político de la Iglesia jerárquica mexicana, será contemporáneo a la publicación de la *Rerum Novarum* por León XIII; pero contrario al espíritu de la misma.

Al respecto, el historiador Manuel Ceballos ha advertido que en México, “cuando apareció dicha encíclica, el episcopado mexicano ni siquiera la presentó. Esta encíclica apareció justo cuando la jerarquía católica en México aceptó la política de conciliación con el Estado liberal porfiriano”.²⁸

La primera década del siglo XX, experimentó una cierta acción socio-política de la Iglesia, sobre todo en el papel de los laicos, apoyados por el arzobispo de México José Mora del Río. Y, a finales de 1920, con un episcopado renovado, fue fundado el Secretariado Social Mexicano como centro coordinador del movimiento católico y principal promotor de la acción social de la Iglesia.

Sin embargo, a raíz de la Guerra Cristera –y su inesperada solución– se marcó definitivamente cuál habría de ser, a partir de ahora, la actitud y relación del Episcopado con el gobierno mexicano: en palabras de Raquel Pastor, algunos obispos ‘traicionaron’ a los católicos, a través de los acuerdos que pusieron fin a la Guerra.²⁹

Al respecto, la historiadora Marta Elena Negrete ha señalado que la manera en que se puso fin a este conflicto se tradujo en un distancia-

²⁸ Cfr. *El catolicismo social: un tercero en discordia. Rerum Novarum, la ‘cuestión social’ y la movilización de los católicos mexicanos (1891-1911)*, 1991, México, El Colegio de México.

²⁹ Raquel Pastor, “El Llamado a la acción social”, V. A., *Rostros de la Iglesia mexicana del siglo XXI. Comentarios a la carta pastoral “De encuentro con Jesucristo a la solidaridad con todos”*, 2000, México, Progreso, p. 35.

PASTOR Y SÁNCHEZ

miento importante entre los laicos y su jerarquía.³⁰ También Ceballos ha advertido que con los arreglos de 1929 la *Rerum Novarum* dejó de ejercer en México la influencia que había logrado; la jerarquía privó de apoyo a cualquier organización capaz de desafiar al Estado.

A partir de entonces, toda la acción social de la Iglesia, se vio desprovista de cualquier matiz crítico hacia lo político, y hacia la política mexicana, refugiándose en los templos en un cristianismo intraeclesial del que la Acción Católica Mexicana (ACM) será el modelo por antonomasia.

Dicha institución potenciará el apostolado católico de los seglares hacia tres tendencias fundamentales inspiradas en la llamada ideología de ‘neocristiandad’:³¹ la tendencia de *defensa de la Iglesia*, la de *moralización de las costumbres* y la de *acción social*.³²

En México, como en ningún otro país, la Acción Católica representó un auge del cristianismo católico durante tres décadas; asimismo, con el apoyo total del Episcopado –e incluso del Papado–, se constituyó

144

³⁰ Cfr. Enrique Gorostieta. *Cristero agnóstico*, 1982, México, El Caballito-UIA, p.170-2.

³¹ “La ideología de neocristiandad tiene como una de sus características capitales el reconocimiento y la apertura al mundo moderno. A partir de la teología tomista –consistencia propia de lo ‘natural’ frente a lo ‘sobrenatural’– se ‘acepta’ el nuevo estado de las cosas propio de la modernidad –aparición de las ciencias con su propia autonomía, Estados modernos laicos, etc.– como campo de acción de la Iglesia: se trata, entonces, de cristianizar a esta nueva sociedad. Se nota en esta postura un cierto optimismo ante el mundo. El modo privilegiado de llevar a cabo la cristianización es a través de instituciones confesionales –en el campo de la educación y la cultura, las actividades económicas y la política–, espacios de nuevo cristianismo en medio de una sociedad laica. Son una garantía de ambiente ‘religioso’ para los católicos y una avanzada de cristianización en medio de una sociedad secularizada. Esto postula el uso del ‘poder’ en las tareas eclesiales y la participación de laicos sólidamente formados.” (Raúl Cervera, *Acción Católica – Acción Política*, mimeo, p. 2).

³² Cfr. *ibid.*, p. 9-15.

en el órgano oficial del apostolado laico.³³ Sin embargo, algunos matices histórico-eclesiales nos llevan a revalorizar el papel de la Acción Católica como participación laical en la vida de la Iglesia: más bien, la intensa actividad eclesial desarrollada por dicha institución, no será más que el signo del ‘poder’ que la jerarquía ejercía –en propio beneficio, que era conservar su influencia en la sociedad–³⁴ sobre toda actividad apostólica católica.

Al final de su evolución histórica de viabilidad, la ACM privilegiará su tendencia moralizante, perderá relevancia e influencia en las masas, y en un intento por estar al día con los acontecimientos, tratará –inútilmente– de aplicar los lineamientos de Vaticano II; pero lo que decidirá su ocaso casi total, además del surgimiento de nuevos movimientos neoconservadores y liberales, será la falta de apoyo del Episcopado mexicano.³⁵

2. *Vaticano II y Medellín: una apuesta a favor de la democracia que se ve sofocada*

La llegada del Concilio Vaticano II no representó gran cambio en la actitud de la Iglesia frente a los sistemas políticos vigentes, ni frente a la democracia como respeto y promoción de los derechos humanos; asimismo sus preocupaciones fueron muy distintas a las del episcopado mexicano.³⁶

145

³³ Cfr. su Ordenamiento nacional del apostolado de los laicos, Roma, 8 de diciembre de 1965, en *Documentos colectivos del Episcopado mexicano*, I, 31-3.

³⁴ Interpretación en la que están de acuerdo la mayoría de los sociólogos de la religión. Cfr. los citados en este artículo.

³⁵ Cfr. Bernardo Barranco, “Posiciones políticas en la historia de la Acción Católica Mexicana”, en Roberto J. Blancarte (comp.), *El pensamiento social de los católicos mexicanos*, 1996, México, FCE, p. 60-70.

³⁶ Cfr. Roberto J. Blancarte, *Historia de la Iglesia católica en México*, 1992, México, FCE-El Colegio Mexiquense.

PASTOR Y SÁNCHEZ

A pesar de todo, aparecieron en Cuernavaca, bajo la protección de su obispo, Sergio Méndez Arceo, las Comunidades eclesiales de base, que propiciarán fuertemente la acción social de los pobres a favor de ellos mismos.

Posteriormente en 1968 tendrá lugar la II Reunión del CELAM en Medellín, que reafirmará la ‘opción preferencial por los pobres’ de Vaticano II, despertando la conciencia del Episcopado latinoamericano, como la de algunos prelados mexicanos especialmente afectados por la situación de pobreza y marginación de sus diócesis. También la de algunos teólogos, cómo Gustavo Gutiérrez, que elaborarán a partir de 1970, la llamada Teología de la liberación.

En consecuencia, a partir de la reforma política de José López Portillo en la década de los setenta, fue posible advertir la presencia de cristianos militantes políticos de inspiración marxista que fueron fuertemente reprobados por la alta jerarquía.

146 “Ante el ala progresista, reforzada por Medellín, la mayoría de la jerarquía eclesiástica y una serie de sacerdotes y religiosos temieron perder el control y afectar sus relaciones con el Estado, de manera que se recluyeron en el culto. El 28 de abril de 1976 el Episcopado mexicano emitió la exhortación pastoral *Fidelidad a la Iglesia* en la que mostró sus preocupaciones ante la polarización de los católicos.”³⁷

Por lo que puede afirmarse que, “en lo que se refiere a las vías o caminos para el desarrollo económico y político, el Episcopado mexicano reproduce la crítica vaticana al liberalismo capitalista y al colectivismo marxista ateo”.³⁸

Aunque, como señalan algunos, “no toda la jerarquía veía con malos ojos el acercamiento de los cristianos al socialismo. Una lista reducida pero significativa de obispos, caracterizados no tanto por su simpatía explícita por el socialismo sino por la llamada ‘opción por los pobres’, influyó sin duda en el fortalecimiento de los grupos que se acercaban

³⁷ Raquel Pastor, “El llamado”, p. 38.

³⁸ Víctor Ramos Cortés, *Poder, representación y pluralidad en la Iglesia*, 1992, México, Universidad de Guadalajara, p. 40.

a la Teología de la liberación y en la sensibilidad de los partidos socialistas hacia el cristianismo. Al menos cinco obispos fueron identificados en la década de los ochenta con la opción por los pobres: Sergio Méndez Arceo (Cuernavaca), Samuel Ruiz (San Cristóbal de Las Casas), Arturo Lona (Tehuantepec), Bartolomé Carrasco (Oaxaca) y Sergio Llaguno (Tarahumara). Junto con diversos laicos y sacerdotes, fueron protagonistas del acercamiento y mutua influencia entre socialistas y cristianos”.³⁹

La raíz de esta actitud antagónica en el seno mismo del Episcopado mexicano, hay que buscarla en los círculos conservadores que siempre han formado a su alrededor algunos obispos, principalmente en la capital del país, como fue el caso de monseñor Corripio Ahumada en la década de los ochenta, continuado por el ex nuncio Girolamo Prigione.

En un balance de los hechos, Raquel Pastor señala que “durante la década de los ochenta y buena parte de los noventa la acción social de la Iglesia estuvo fuertemente afectada por el delegado y posteriormente nuncio apostólico Girolamo Prigione, quien puso todas sus cartas en la conquista de la simpatía del gobierno para establecer relaciones diplomáticas entre México y el Vaticano. Como primer paso, atacó a los obispos y proyectos cuya pastoral pretendía incidir en la situación social [y política], con lo cual atendía el problema de los trabajos eclesiales incómodos para los grupos de poder económico, político y eclesiástico (como el Vaticano). También logró el cierre de diversos centros de formación religiosa inspirados en la Teología de la liberación y transformó el Episcopado mexicano a través de su incidencia en la elección de los obispos sustitutos y la imposición de obispos coadjutores con derecho a sucesión. Resultan también particularmente importantes sus intervenciones para obstaculizar cuestionamientos de obispos a diversos grupos de poder, como la prohibición del cierre de los templos como protesta por el fraude electoral en 1986, en el estado de Chihuahua; la

³⁹ Víctor Manuel Reynoso, “Presencia del pensamiento católico en los partidos políticos del México contemporáneo”, Roberto J. Blancarte, *op. cit.*, p. 160.

PASTOR Y SÁNCHEZ

retractación del obispo Héctor González ante la denuncia de la intervención del Ejército Mexicano en el problema del narcotráfico en 1993 y la imposición del silencio ante el asesinato del cardenal Arzobispo de Guadalajara, Juan Jesús Posadas Ocampo, el mismo año”.⁴⁰

Los prelados más afines a Prigione –los cardenales Norberto Rivera (México) y Juan Sandoval (Guadalajara) y los obispos Onésimo Cepeda (Ecatepec), Emilio Berlié (Yucatán) y Javier Lozano (Zacatecas)– se agruparon en el denominado ‘Club de Roma’ que se caracteriza igualmente, por su proclividad al régimen y sus fuertes vínculos con autoridades civiles; su animadversión contra todo lo que tenga que ver con la Teología de la liberación y su influencia con funcionarios de alto nivel del Vaticano, particularmente con el secretario de Estado, Angelo Sodano.

“Este grupo resulta estratégico porque compagina intereses eclesiásticos con políticos, de tal manera que ha funcionado como el continuador de Prigione, con quien mantiene fuertes vínculos, y ha sido capaz de incidir en la remoción del sustituto de Prigione, Justo Mullor y del obispo Raúl Vera, ambos autónomos respecto a los intereses gubernamentales, particularmente ante el conflicto armado en Chiapas.”⁴¹

148

De este modo, cualquier intento por renovar la institución eclesiástica mexicana de acuerdo a los principios democráticos encuentra terreno adverso, haciendo cada vez más imposible el retomar las riendas del *aggiornamento* conciliar.

3. *La más reciente Carta pastoral del Episcopado mexicano: una señal de esperanza*

En el contexto de este debate entre el grupo de obispos denominado Club de Roma y una corriente más bien autónoma respecto a las autoridades públicas, preocupada por lograr una mayor presencia de la Iglesia

⁴⁰ “El llamado”, p. 39.

⁴¹ *Ibid.*, p. 44.

IGLESIA Y DEMOCRACIA

católica en la sociedad mexicana a partir del incremento de su autoridad civil, se publica el 25 de marzo del 2000 –y como fruto de la última reunión del Episcopado mexicano–, la Carta pastoral *Del Encuentro con Jesucristo a la solidaridad con todos*. Documento que es, según el teólogo Alfonso Vietmeier, “insólita por su volumen y el peso de su reflexión”, y que “va a dejar, sin lugar a dudas, un impacto extraordinario en la propia Iglesia católica mexicana y en muchos sectores-actores de la sociedad mexicana”.⁴²

Y esto porque a pesar del debate, que hizo que se elaboraran ocho borradores en los cuales hubo que matizar muchas afirmaciones que cuestionaban la labor de los últimos gobiernos del país hasta llegar a su novena versión, la *Carta* toma distancia respecto al discurso oficial, imponiéndose unánimemente el voto de los obispos contra el ya desarmado Club de Roma.

En vistas de tales circunstancias, el resultado es alentador: el documento reivindica e impulsa la Doctrina social de la Iglesia como la herramienta clave para transformar la realidad mexicana:

“Los obispos abordan la proyección en la sociedad de la misión eclesial a la luz de la Doctrina social de la Iglesia, y dentro de ella destacan las claves de solidaridad (...) remiten una y otra vez a la DSI en general y a varios de sus principios en particular.”⁴³

La *Carta* también recupera constantemente el aporte, las demandas y el lenguaje de los católicos inspirados en la Teología de la liberación. Además, el ámbito privilegiado para la acción socio-política en este documento es la educación, a través de la cual se buscaría “el fortalecimiento de una cultura de la democracia que permita la promoción de la persona humana, la participación y la representación social”.

Así, aparece ante nuestros ojos un aparente inicio de una nueva etapa en la Iglesia mexicana jerárquica, que debería conducir por caminos de justicia y solidaridad sobre todo hacia los más pobres y oprimidos.

⁴² “La Carta Pastoral: un proceso comunicativo”, V. A., *Rostros de la Iglesia mexicana*, p. 14.

⁴³ Sebastián Mier, “Sujetos y exigencias de la transición democrática”, *ibid*, p. 44.

PASTOR Y SÁNCHEZ

4. *La acción de los laicos a favor de la democracia, a la luz de la Carta pastoral*

La pregunta consecuente es: ¿qué papel desempeñan los fieles laicos en este nuevo proyecto hacia una cultura más justa en cuanto democrática? Y la respuesta ha de enmarcarse en la historia de la Iglesia mexicana vista desde la perspectiva del laicado: es obvio que su presencia se ha dado, a tenor de las indicaciones del magisterio, como una clara oposición a la participación en las políticas vigentes.⁴⁴

A este respecto, el magisterio episcopal mexicano ha sido muy claro al distinguir la política en general de la política partidista. En la primera siempre ha reivindicado su lugar, en la segunda su posición ha sido algo ambigua.

150

Y respecto de la participación de los fieles en los partidos, su posición ha variado con el paso del tiempo. Como aseveran algunos, “la Iglesia mexicana se ha distinguido por su escasa formación de líderes laicos. Contrasta con iglesias (católicas) que en otros países han logrado presencias sociopolíticas importantes a través de organizaciones sindicales y partidarias ligadas fundamentalmente –aunque no de manera exclusiva– a la democracia cristiana. Y tal vez la inexistencia formal de esta corriente en México, explique en buena medida la ausencia de un laicado con presencia social. Agréguese, por supuesto, el clericalismo en la toma de decisiones en la Iglesia así como el bajo nivel de instrucción religiosa del creyente mexicano”.⁴⁵

Por otro lado, hasta bien entrada la década de los setenta, “el alto índice de *cultura clerical* al interior de la Iglesia hacía que los vientos impulsados por Vaticano II y los sínodos sobre laicos no rompieran con una inercia de organización vertical en donde el laico aparece tutelado y dependiente”.⁴⁶ Y, por tanto, ajeno a la intervención en lo social y político con un espíritu cristiano.

⁴⁴ Baste volver a recordar el apostolado realizado por la ACM.

⁴⁵ Víctor Ramos, *op. cit.*, p. 55.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 63.

IGLESIA Y DEMOCRACIA

Es con la infiltración de la Teología de la liberación en algunos grupos católicos, cuando se empieza a tomar nota de la importancia de la incidencia sociopolítica de la fe. Sin embargo, al parecer la mayoría de los cristianos motivados por la TL participó fuera de los partidos políticos.

Pero en 1988 se experimenta un cambio con ocasión del más que evidente deterioro del sistema político vigente que, si en sus inicios había sido el resultado de un espíritu democrático electoral, con el paso del tiempo y la imposición de la ideología de un solo partido se había viciado, haciendo patente su autoritarismo.

La consecuencia inmediata fue el fortalecimiento de los partidos de oposición, que reivindicaban los valores democráticos para el sistema gubernamental; lo cual no pasó desapercibido para algunos cristianos que habían empezado a comprometerse con ciertos partidos intentando una incipiente *democracia cristiana*; teniendo lugar entre los grupos de izquierda en México una revalorización de la democracia y, de manera menos clara, de los partidos políticos. Esta revaluación no es exclusiva de los cristianos, pero sin duda los incluye.⁴⁷ A todo esto se agrega la importante influencia que parece tener el ambiente internacional, de creciente valoración de la democracia y la participación.

Desafortunadamente, como hemos visto, el Episcopado mexicano rechazó esta postura. Conviene señalar asimismo que este encuentro entre cristianos y la política partidaria se caracterizó por el recelo hacia los partidos, que ahora de alguna manera se mantiene mediante la distinción entre democracia sustantiva y democracia formal. “Hay una fuerte crítica hacia la democracia formal o representativa, que se limita a lo electoral. A cambio se propone una democracia ‘real’ o ‘sustantiva’, en la que la ciudadanía tenga una participación más directa en las decisiones y en las realizaciones políticas.”⁴⁸

151

⁴⁷ Cfr. Raquel Pastor, “Los laicos y la democracia”, Roberto J. Blancarte, *Religión, iglesias y democracia en México*, 1996, México, UNAM.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 4.

PASTOR Y SÁNCHEZ

Y, aunque se ha dado una diversidad de posiciones en el interior de los cristianos, la discusión sobre los problemas y limitaciones de la democracia formal ha sido insuficiente; a lo que hay que agregar, como un contraste, el maximalismo de las pretensiones de estos grupos y el minimalismo de sus posibilidades reales.

El contraste anterior no sólo señala la enorme distancia entre los ideales y aspiraciones de estos grupos y su presencia y posibilidades políticas reales, sino también que mantienen viva una tradición utópica que se niega a quedarse en los hechos o en las posibilidades del momento y propone ir más allá. Esta dimensión utópica permite, por un lado, superar los estrechos límites de la realidad inmediata; pero, por el otro, puede llevar a un irrealismo (más que a un idealismo) que se quede en los ideales e impida su concreción, la transformación de lo real.⁴⁹

152

En este contexto, es obvio que las declaraciones hechas por los obispos mexicanos en su *Carta pastoral* cobran especial relevancia hacia una revalorización de la participación del católico en la transformación de las estructuras políticas. Lo cual se hace evidente en el mismo documento citado que “incluye un reconocimiento importante: que la Iglesia católica de México forma parte de un conjunto más grande, con otros actores que conforman nuestra sociedad. Ya no está ‘arriba’ o ‘afuera’ para imponer unilateralmente una doctrina cerrada como norma para el México católico”.⁵⁰

Y complementando la misma *Carta* se insiste en que la participación en la construcción de la sociedad corresponde a los laicos. Mientras los pastores “proponen los principios de reflexión, los criterios de juicio y las directrices generales de acción”, toca a los fieles laicos “implementar con una perspectiva de fe, con una competencia profesional y bajo su propia responsabilidad, las soluciones técnicas que correspondan”.

El paso siguiente, difícil por lo demás, es aplicar estos criterios en el ámbito intraeclesial.

⁴⁹ *Ibidem.*

⁵⁰ Alfonso Vietmeier, *art. cit.*, p. 15.

IV. La misión de los laicos por la democracia en la Iglesia. Marco doctrinal y perspectivas

En 1985, con ocasión del vigésimo aniversario de la clausura del Concilio Vaticano II, el temor respecto de la democracia en la Iglesia se puso de manifiesto. Se denunció una interpretación unilateral del Concilio.

“Lo que estaba en cuestión, y sigue estando, es la noción de pueblo de Dios. Nadie puede poner en duda el hecho de que el Concilio le concediera un lugar capital, consagrándole el segundo capítulo de la *Lumen Gentium*, que se encuentra precedido por el titulado ‘El misterio de la Iglesia’, que algunos parecen olvidar. Al situar el capítulo ‘El pueblo de Dios’ antes del de ‘La constitución jerárquica de la Iglesia’, el Vaticano II manifestó claramente su intención de ver la estructura ministerial de la Iglesia a la luz de este concepto clave. La palabra ‘pueblo’ no podía dejar de llamar la atención y de desempeñar, finalmente, un papel movilizador.”⁵¹

“Aún cuando algunos, por voluntad de Cristo, han sido constituidos doctores, dispensadores de los misterios y pastores para los demás, existe una auténtica igualdad entre todos los fieles en orden a la edificación del Cuerpo de Cristo.” (*Lumen Gentium*)

153

1. El discurso del papado sobre la participación en la Iglesia

Ya en 1950, Pío XII reconoció la urgencia de que la Iglesia fuera un cuerpo abierto al disenso responsable o fundamentado; Juan Pablo II ha reiterado esta necesidad de apertura.

La visión del Pontífice es sumamente moderna y supera muchos de los debates que todavía hoy quedan como reminiscencia de los años sesenta y setenta. No piensa en crear supraestructuras –algunos han propuesto sustituir la Curia romana por una especie de Conferencia

⁵¹ G. Pietri, *op. cit.*, p. 178-9.

PASTOR Y SÁNCHEZ

de conferencias episcopales— tampoco que sea un simple debate entre *expertos*. Se trata de una cuestión de fondo: “Los espacios de comunión han de ser cultivados y ampliados día a día, a todos los niveles, en el entramado de la vida de cada Iglesia. En ella, la comunión ha de ser patente en las relaciones entre obispos, presbíteros y diáconos, entre pastores y todo el pueblo de Dios, entre clero y religiosos, entre asociaciones y movimientos eclesiales.” (*Novo millennio ineunte*, 6 de enero del 2001, n. 45)

“Para ello —propone el Papa Juan Pablo II— se deben valorar cada vez más los organismos de participación previstos por el Derecho Canónico, como los Consejos presbiterales y pastorales... En efecto, la teología y la espiritualidad de la comunión aconsejan una escucha recíproca y eficaz entre pastores y fieles, manteniéndolos, por un lado, unidos a priori en todo lo que es esencial y, por otro, impulsándolos a confluir normalmente, incluso en lo opinable, hacia opciones ponderadas y compartidas.” (*Ibid.*)

154

Pero el Papa ha dejado al mismo tiempo muy claro que no se trata de *democratizar* la Iglesia, la fe de los cristianos no puede ser refrendada por plebiscitos populares, sino por el mismo Evangelio. El obispo de Roma no habla por tanto de *democracia* sino de *espiritualidad de comunión* porque, como él mismo dice en su última carta apostólica, “*en cada fiel sopla el Espíritu de Dios*”. (*Ibid.*)

Hoy es preciso subrayar que en la línea del Concilio Vaticano II el Código de derecho canónico de 1983 reconoce a los bautizados el derecho a asociarse libremente en el interior de la Iglesia con unos objetivos compatibles con la confesión eclesial, constituyendo asociaciones tanto de derecho privado como de derecho público.

La conclusión que se extrae es que en el seno de la Iglesia nada prohíbe por principio que se introduzcan elementos de una auténtica vida democrática.

Sin embargo, como afirma G. Pietri, “la responsabilidad propia de los ministros ordenados, especialmente el cuerpo episcopal que cuenta en su seno con el obispo de Roma, reconocido como centro de unidad, no está eliminada de esta concepción de la Iglesia en busca de una

mayor coherencia respecto de la fe. Esta responsabilidad se inscribe en una verdadera interdependencia. En efecto, la dependencia respecto del único Señor sólo puede revivir en la dependencia recíproca entre la comunidad eclesial y sus ministros.

Esta reciprocidad no siempre se percibe ni se respeta en su justo valor. La interdependencia, y sólo ella, manifiesta que si la comunidad no puede comportarse como dueña de la palabra y de la gracia de Dios, los ministros tampoco pueden disponer a su antojo de este pueblo que es el pueblo de Dios. Es Dios quien lo convoca, lo reúne y hace así de él su Iglesia. La función de los ministros, habilitados por una ordenación sacramental, es justamente expresar en la existencia eclesial esta prioridad permanente de la iniciativa divina. Pero si se ejerciera este ministerio al margen de la responsabilidad común de los cristianos, habitados e inspirados todos por el único Espíritu, eso sería una confirmación de la Iglesia de Dios por los hombres, aunque estén ordenados. En esta reivindicación no hay ningún compromiso con las ‘ideas del momento’, sino únicamente la voluntad de hacer existir a la Iglesia en su verdad de pueblo de Dios”.⁵²

2. Vaticano II a favor de la democracia: por una laicado participativo

Siguiendo las reflexiones de Sugranyes de Franch –auditor laico en el mismo– se puede decir que son dos las ideas claves que presiden la elaboración doctrinal del Concilio en materia de teología del laicado: primera, que *los seglares son parte esencial del Pueblo de Dios*; y segunda, *el reconocimiento del carácter normalmente laico (secular) del mundo actual*.⁵³

Esta doctrina conciliar sobre la participación e identidad del laico la encontramos principalmente en la Constitución dogmática *Lumen*

⁵² *Op. cit.*, p. 189.
⁵³ “Apostolado laical”, Facultad de Teología de la Universidad de Deusto, *Estudios sobre el Concilio Vaticano II*, 1996, Bilbao, Mensajero.

PASTOR Y SÁNCHEZ

Gentium (21 de noviembre de 1964, n. 30-38), en el contexto de la identidad y participación de la Iglesia en el mundo.⁵⁴ Dicha Constitución expresa, en primer lugar, “*lo que es común a todo el Pueblo de Dios*: todos los creyentes tienen la misma dignidad, son igualmente activos y responsables, y cualquier otra distinción sólo tiene valor funcional”.⁵⁵

También expresa que la Iglesia ya no se considera contra o fuera del mundo ni ocupa el centro. “La Iglesia, entonces, toma conciencia que la misión en el mundo la define esencialmente, y que está para servirlo en orden al crecimiento en él del Reino de Dios.”⁵⁶ “Como Pueblo de Dios, el sujeto que vive en la historia se identifica también como sujeto de la Historia de la Salvación, es decir, de la realización en la Historia del plan salvífico de Dios.”⁵⁷

La expresión –Pueblo de Dios– concibe a la Iglesia como ‘peregrina’ en el mundo, y por tanto “relativiza su dimensión institucional, someténdola a la evolución y cambio de las formas históricas, para poder situarse proféticamente en las nuevas circunstancias socio-culturales”.

Finalmente, como en los orígenes, “considera a la *jerarquía como servicio a la comunidad de hermanos* (...) supone una ordenación de todo el Ministerio Jerárquico y de la Autoridad Jerárquica en función del Pueblo de Dios, a ejemplo del mismo Cristo que se entregó humildemente a los demás”.⁵⁸

156

⁵⁴ Sin embargo merecen mención especial la *Gaudium et Spes* y la *Apostolicam Actuositatem*, en cuanto a mejor dilucidación de lo expuesto en *Lumen Gentium* sobre el apostolado de los seglares y sobre su secularidad cristiana. Mientras que podemos encontrar diferentes aspectos complementarios sobre la teología laical en *Sacrosantum Concilium*, *Unitatis Reintegratio*, *Ad gentes*, *Inter mirifica* y *Presbyterorum ordinis*.

⁵⁵ C. Castro Calzada, “La Iglesia y el laicado en los documentos del Concilio Vaticano II”, *Senderos*, 19 (1997) p. 342.

⁵⁶ *Ibidem*.

⁵⁷ J. Lozada, “La Iglesia, Pueblo de Dios y Misterio de Comunión”, *Sal Terrae*, abril, 4 (1986) p. 252.

⁵⁸ Castro Calzada, *art. cit.*, p. 343.

IGLESIA Y DEMOCRACIA

“Pues los sagrados pastores saben que ellos no fueron constituidos por Cristo para asumir por sí solos toda la misión salvífica de la Iglesia cerca del mundo, sino que su excelsa función es apacentar de tal modo a los fieles y de tal manera *reconocer sus servicios y carismas*, que todos, a su modo, cooperen unánimemente a la obra común.” (*Lumen Gentium*)

3. Los laicos y la jerarquía

Como se ve, en dicha constitución dogmática se hace énfasis en el tema de la unidad de la Iglesia: los frutos concretos de los principios solemnemente afirmados por el Concilio nacerán, en primer lugar, de la adquisición profunda del concepto de unidad de la Iglesia.

Y para definir las posibilidades en la cooperación de los laicos en el apostolado de la Jerarquía resulta importante considerar cómo se concibe la misión de toda la Iglesia en el mundo. En este sentido, una distinción respecto a la eclesiología anterior está en el hecho de no admitir la distinción de funciones espirituales para el clero y temporales para el laicado:

“Resulta inadecuada y forzada la distinción que atribuye a la jerarquía el cuidado del orden espiritual y a los seglares el cuidado del orden temporal. (...) Ni la jerarquía puede quedar reducida a la pasividad siempre que se trate del orden (o del desorden) temporal. (...) Ni la parte seglar debe quedar reducida a una mera obediencia pasiva. (...) La experiencia de los seglares puede servir de ayuda a los pastores *lo mismo en los asuntos espirituales que en los temporales.*”⁵⁹

Así, de acuerdo al espíritu que inspira la *Lumen Gentium* y todo Vaticano II, la participación en la misión de la Iglesia corresponde por igual a todos: jerarquía y laicos; no hay exclusividad ni subordinación

⁵⁹ M. Gozzini, “Relación entre seglares y jerarquía”, en G. Baraúna, *La Iglesia del Vaticano II. Estudios en torno a la Constitución Conciliar sobre la Iglesia*, 1966, Barcelona, Juan Flors, t. II, p. 1037.

PASTOR Y SÁNCHEZ

en lo que a tareas espirituales se refiere. Éste es el ideal democrático augurado por el Concilio para una Iglesia *puesta al día*.

4. *Hacia un futuro inmediato*

Desafortunadamente, y como se ha tenido oportunidad de constatar a lo largo del artículo, la vivencia real y no sólo formal de la democracia en la Iglesia es una utopía. O en palabras de Camilo Maccise, “a pesar de estos cambios en la eclesiología, la práctica no corresponde al discurso, de manera que permanece el clericalismo”.⁶⁰

158

Por ello conviene recordar que inmediatamente al Concilio, en 1967, se celebró en Roma el *III Congreso mundial para el apostolado de los laicos*, único en su género y desde entonces considerado “una manifestación mundial de los resultados reformadores del Concilio Vaticano II. Fue un ejemplo de las tendencias liberadoras y reformadoras que reinaban ya en toda la Iglesia católica romana al mostrar, por una parte, una entrega reflexiva y consciente del pueblo con respecto a la Iglesia, y por otra un cambio de actitud libre y consciente en los ambientes eclesiales. Y esto no solamente testimoniando un simple interés por los grandes problemas de la Iglesia, sino tomando la iniciativa de proponer soluciones y realizando actos en extremo reformadores en la vida de la Iglesia”.⁶¹

En dicho Congreso la libertad de expresión fue considerada por muchos como un signo de salud espiritual y de responsabilidad y madurez de los laicos: “El uso frecuente de la expresión ‘transformar las estructuras’ y de la palabra ‘democrático’, traducen este espíritu.”⁶²

Como es de suponer, el tema de los laicos estaba estrechamente vinculado con los lineamientos del Concilio Vaticano II, esto es, la perte-

⁶⁰ “Perspectiva histórica del laico en la Iglesia”, en Rafael Checa, *Los laicos en el mundo de hoy*, 1988, México, CEVHAC-Progreso.

⁶¹ Hamilcar Alivisatos, *Ekklesia*, Revista oficial de la Iglesia de Grecia, XLV, 1968.

⁶² *World YWCA Monthly*, febrero de 1968.

IGLESIA Y DEMOCRACIA

nencia en igualdad de dignidad a la Iglesia y la acción transformadora en el mundo, por ello el Congreso fue interpretado por la prensa mundial como una rebelión de los laicos contra la jerarquía. “La prensa periódica, a diferencia de la cotidiana, parece absolver al Tercer congreso mundial para el apostolado de los laicos de dos graves acusaciones: la de inconcluso y la de extremismo de barricada y peligroso.” (Mons. Pino Scabini, *Orientamenti Pastoralis*, 1967, 7-8)

Lo cierto es que las estructuras eclesiales no se transformaron sustancialmente. Por el contrario, probablemente por su contenido e impacto fue el último Congreso mundial de laicos que se llevó a cabo en Roma, y a 35 años aún no se ha realizado ninguna reunión como la que Jean-Pierre Dubois-Dumée imaginó al término del mismo:

“En último término, me pregunto si todavía hay que celebrar congresos de laicos y si no es quizá mejor, para el futuro, *sin confundir las funciones*, reunir a todos los representantes del pueblo de Dios, pastores y laicos, sobre los mismos problemas, ya sean los de la Iglesia vuelta hacia sí misma o los de la Iglesia vuelta al mundo (en la medida en que se pueda realmente distinguir estas dos orientaciones).”⁶³

Pero hoy con el despertar de las conciencias a nivel mundial –y a pesar de la creciente corriente restauracionista en la Iglesia– ésta no puede permanecer ajena, aunque lo quisiera, dando lugar, según algunos, a *la hora de los laicos*: la hora, no de democratizar la Iglesia sino de despertar las conciencias dormidas de aquellos que serán los protagonistas del cambio.

Hoy en día surgen a nivel internacional nuevos movimientos de laicos que exigen más participación en la Iglesia, pues es el momento de exigir a la jerarquía que respalde con hechos el mensaje cristiano que lanza al mundo.⁶⁴ Hans Küng, aludiendo a Karl Rahner, pensaba que la Iglesia se encontraba en un estado de ‘hibernación’, pero para otros

⁶³ Jean-Pierre Dubois-Dumée, *Le cri du monde*, diciembre 1967.
⁶⁴ Cual es el movimiento “Nosotros somos Iglesia”, nacido en Austria y extendido ya en toda Europa. Cfr. V. A. “*Noi siamo Chiesa*”. *Un Appello dal popolo di Dio: “Più democrazia nella Chiesa*”, 1996, Torino, Claudiana.

PASTOR Y SÁNCHEZ

este tiempo ha pasado y se piensa que es hora de asumir el compromiso cristiano con todas sus implicaciones políticas, sociales y eclesiales. Éste es el inmediato futuro querido por Vaticano II, y de cada cristiano depende no alargarlo más.

5. Conclusiones de cara a la transición democrática mexicana

Toda institución humana, por eso mismo, desde el ámbito que le corresponde ha de buscar el bienestar y la integralidad de la persona. Sin embargo, de entre todas las instituciones que existen en nuestro medio las que mayor influencia ejercen en el desarrollo del hombre son: el Estado y la Iglesia.

Hoy nadie niega ya –al menos legalmente– la independencia de ambas instituciones no obstante su interdependencia en el campo de acción, lo que nos lleva a afirmar, a riesgo de parecer tendenciosos, que no se puede prescindir de ninguna de las dos.

160

Por lo que, dentro de la temática que nos apremia y en el contexto que nos interpela, insistimos en la necesidad de renovación eclesial; es decir, siendo la Iglesia católica la institución religiosa que más influencia ejerce aún en la mayoría de los mexicanos, no podemos dejar de lanzar un mensaje que exija a dicha institución el replanteamiento de sus estructuras *ad extra* y *ad intra*.

Ad extra nos vemos obligados a reclamarle su afán de conciliación y contubernio con el Estado en detrimento del respeto de los derechos humanos de los más pobres; y exigirle, pues está en la raíz de su *Evangelio*, que privilegie su misión profética, de crítica, de contracorriente al rumbo de corrupción y desmantelamiento de los valores a que somos dirigidos por nuestros gobernantes. Y esto lleva como consecuencia ineludible al reclamo de una renovación interior de sus mismas estructuras.

Al respecto resulta conveniente recordar lo acaecido en el recién concluido Sínodo de los Obispos en Roma: Ante la insistencia de algunos Cardenales, en pro de un nuevo Concilio para aplicar Vati-

IGLESIA Y DEMOCRACIA

cano II, algunos disintieron afirmando que había pasado de moda, que sus tiempos ya no eran los de ahora, que había nuevos retos, nuevas perspectivas de cara al tercer milenio. Sin embargo, la exigencia de fondo es la misma: *aggiornamento*, hacer caminar a la Iglesia –con su carisma e institucionalidad– a la par del desarrollo de la historia, donde se ha de hacer patente el proyecto salvífico universal de Dios.

Frente a los nuevos acontecimientos de transición política, urge hacer público el mensaje que la Iglesia –laicos y jerarquía– posee. Ante el constante peligro de confundir la alternancia con la democracia, el testimonio eclesial habría de ser claro: en la medida en que se dé prioridad a la opción por los más desprotegidos y afectados por el sistema actual, y en el grado en que la participación sea común y activa, la verdadera democracia aflorará en valores y cambios estructurales en la sociedad y en la Iglesia. Pero esta última habrá de empezar, así su testimonio brillará por su autenticidad.